آنت من الفتوة من اتخذ الفتوة ...
مال يكلأ ولعذر البلغا

~~حاشية تجريد علي قوشجي~~

حاشية على شرح التجريد للاصفهاني للسيد الشريف
قدس سره العزيز

هو الحي
ثم ملكه العبد الى ربه الغني محمد ...
... الله العزيز ...
... وحده
في سنة ١١٦٩

المصحح الفقير السيد محمد عارف
... عفي له

من جملة ملكات احوج الخلق الى الحق
عبد الفتاح بن عبد الرحمن بن
علي بن مويد عفي عنهم الرب
محمد وآله واصحابه واتباعه

راغب پاشا كتبخانه سی
عدد ٧٢٦
RAĞIP P.
Ka. N.
735
حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده
٧٤٢
T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 600

٢٥ سطر

اما بعد حمد واجب الوجود وخص بالذكر من بين صفاته العلى هو اخص نعوته اعني الوجوب الذاتي
لانطوائه على سائرها اذ هو معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان كما لا يخفى ولم يصرح بذكر الموصوف تنبيها على
قوة الاختصاص وانه مما لا يذهب الوهم الى موصوف غيره وسلك في ذكر النبي عليه السلام هذه الطريقة فاقتصر على صفة
بما انطوى فيه جميع كمالاته تعظيما لشانه وما وجد في بعض النسخ من التصريح باسمه او بكنيته عليه السلام فهو من
تصرف الناسخ   وعلى اكرم احبائه الضمير المجرور فيه لسيد الانبياء ولم يرد به معينا بل يتناول متعددا
اعني من اتصف منهم بزيادة كرم في الجملة   الى سئلت بصيغة المجهول اي سالته من سالته
التمس لا من سالته بمعنى ... ومن تامل في هذه الخطبة ادرك ان صاحبها اشعر فيها بالاحكام البليغ والتحرير الكامل فيما هو بصدده
لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد او ما يتوقف عليه اعترض بان ذكره يدل على ان المعاد مطلوب لذاته
بهذا العلم وان ما عداه مطلوب فيه بالعرض وليس كذلك توضيحه ورد ومنع دلالته على ان ما عداه مطلوب فيه بالعرض بل فيه دلالة
على كونه مطلوبا فيه بالذات حيث صرح بان علم الكلام باحث عما يتوقف عليه العلم بالمعاد ولا شك ان المبحوث عنه فيه من
مسائله المقصودة فيه بالذات فيكون ما عداه مطلوبا فيه بالذات ايضا من هذه الجهة ومطلوبا فيه بالعرض من جهة توقف مسائل المعاد
عليه ولا محذور فيه وهو مردود بان مقصود المعترض دلالة ما ذكره في الشرح على ان العمدة الكبرى والغاية القصوى من
من مسائل الكلام هي مباحث المعاد وليس كذلك فان مباحث المبدا اولى بذلك ومنع هذه الدلالة نوع مكابرة فالاولى
ان يقال المقصود الاصلي من هذا الفن معرفة الصانع وصفاته الذاتية والفعلية ومن جملة صفاته الفعلية ما يتفرع عن سائرها
ثم يبحث فيه كارسال الرسل ونصب الائمة على زعم من يدعي وجوب كون الامام منصوصا عليه من عند الله كما سيأتي
وحشر الاجساد وما يتبعه فافرد لكل من هذه الجملة مقصدا على حدة ورتبت هذه المقاصد الاربعة على حسب توقف بعضها على
بعض ولما كان اثبات الصانع متوقفا على الحدوث الذي هو اكثر العرض وكان الكل متوقفا على الامور العامة لما ذكره حصل
هناك مقصدان اخران فانحصرت المقاصد في ستة وتبين وجه ترتيبها وذلك يتوقف مباحث النبوة والامامة ودو على ان يتوقف العلم بمباحث

المعاد على الامامة ثم او يكتفي في العلم بها بما نقل عليه من اقوال النبي عليه السلام فيها الا على مذهب
من يزعم ان الامام حافظ الدين عن التبديل وانه لا وثوق بالنقل عن غيره لاحتمال التغير خصوصا على طول
الزمان   وهو متوقف على الحدوث الذي هو الجوهر والعرض يسهل عليه اثبات الصانع لا يتوقف الا
على حدوثهما فقط ولكن سائر مباحثهما وهو اكثر مباحث ذلك المقصد فلا توقف لاثبات الصانع عليه نعم يمكن ان يقال
ان ذكر سائر المباحث هناك استطرادي وانت تعلم ان الحصر في قوله وهو متوقف راجع الى اثبات الصانع وصفاته وقد
يستدل بغير الحدوث على الصفات كالاستدلال بالاحكام على العلم   والمقدمة مقدمة في تقسيم الموجودات
فائدة هذه المقدمة اعني تقسيم الموجود الى اقسامه ان يحيط الطالب احاطة اجمالية بمطالبه التي هي الاحوال المتعلقة
باقسام الموجود عموما او خصوصا وبهذه الاحاطة يزداد بصيرة في طلبها ويسهل عليه ادراك تفاصيلها وقدم
طريقة المتكلمين لانها الاهم ههنا وعقبها بطريقة الحكماء لانها على مذهب الحكماء في مطالبها   وصفاته الثمانية
عند الاشاعرة   الصوت وصفاته السمع عندهم فان الادراك المذكور ههنا يراد به ادراك المحسوسات وهو راجع الى
السمع والبصر فقط لان النقل لم يدل الا على اتصافه تعالى بهما دون غيرهما من اللمس والشم والذوق ولم يأول الاشاعرة
السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والمبصرات كما اولهما بذلك غيرهم فصارت الصفات الحقيقية التي هي زائدة على ذاته هو المتفق عليها
عندهم سبعا والقدماء ثمانية ولم الصفات التي تفرد باثباتها الاشعري وحده او غيره فزيادتها ذكر الى
احدى عشرة   ومذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة هؤلاء مثبتوا الاحوال
والمشهور باثباتها البهشمية فانهم قد اثبتوا لله سبحانه خمسة احوال من جملتها الالوهية لذاته هو غير عالم
عندهم لا هو الله سبحانه دون صفاته لان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده وتلك الصفات ليست موجودة
عندهم فلا يكون قديمة كما لا يكون حادثة ايضا اذ لا اول لها اصلا وانما خص بالذكر مذهب قدمائهم لان
اختصاص القديم بذاته هو على مذهب المحدثين منهم التابعين للحكماء في كون صفاته عين ذاته مكشوف فالقول
بتعدد القدماء مختص من بين المتكلمين بالاشاعرة ومن تحذو حذوهم   والمحدث اما متحيز وهو الجوهر
اراد المتحيز بالذات كما هو المتبادر عند الاطلاق خصوصا اذا قوبل بالحال فيه والمتحيز بالذات هو الذي
يقبل لذاته الاشارة بانه هنا او هناك فلا يندرج فيه الاعراض المتحيزة بالعرض القابلة للاشارة بواسطة
محالها   وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط فبين الجوهر الفرد والجسم عندهم واسطة هي الخط
واقله جزءان والسطح واقله عند بعضهم ثلثة وقيل اربعة لحصوله من تركيب الخطين واقل ما يتركب منه الجسم عندهم
اربعة اجزاء وقيل ستة لحصوله من تركيب سطحين كل منهما ثلثة وقيل ثمانية لوجوب تركيب كل من السطحين من اربعة
والخطوط والسطوح التي اثبتها المعتزلة من قبيل الجواهر وفيها ما هو قابل بالفعل وما التي اثبتها الحكماء اعراض منفصلة في ذواتها

والغرض ان لم يمكن التخير بدونه فهو الكون فيبطل تشخص بالاعراض المشخصة للتحيز بل
تشخصه وجوابه ان اردت لا اعراض المشخصة امور داخلة في ذاته المخصوصة فلذلك لا يكون الا جوهرا ضرورة
ان جزء الجوهر جوهر كما هو المشهور وان سميت تلك الامور اعراضا فذلك باعتبار خروجها عن ماهيته
لا باعتبار كونها عرضا مقابلا للجوهر وان اردت بها امورا حالة في ذاته المخصوصة لازمة لها فتلك الامور
وان لم يمكن وجود التحيز المخصوص الذي هو ملزومها بدونها لكن امكن وجود مطلق التحيز بدونها فلا بد
في قوله ان لم يمكن وجود التحيز بدونه لان المراد مطلق التحيز فلا انتقاض ان اردت ان لنا اعراضا غير الاكوان
يمتنع وجود المطلق التحيز بدونها فلا بد من اثباتها اذ مجرد الاحتمال لا يقدح في كلامهم لانهم لم يدعوا في تقسيم
الموجود الى الاقسام التي ذكروها حصرا عقليا وابراز الشيء الا ابنا بل اكتفوا في كثير منها بالاستقراء كيف ودعوى
ذلك في تفاصيل تلك الاقسام مما لا شبهة على ذي مسكة بطلانها وما ذكروه في صورة الحصر نوع ضبط تعلك من
الانتشار وتسهيل للاستقراء وقوله بل بمشخصه مدفوع بان التشخص عند المتكلمين امر عدمي فلا يمكن بعضا الا ان
يدعي كونه ضروري الوجود وانه مستعد جدا او يقام برهان على وجوده ولم يثبت فان كان عقيب الحصول ثانيا
وذلك الحز فهو السكون ورد عليه بانه يلزم كون المتحرك بالاستدارة ساكنا والتحقيق ان المتكلمين لما ذهبوا الى تركب
الجسم من الجواهر الفردة فاذا تحرك جسم لم يكن هناك في الحقيقة عندهم متحرك واحد وحركة واحدة بل هناك متحركات
متعددة هي تلك الجواهر وحركات متعددة لها وح نقول اذا تحرك الجسم كالفلك مثلا بالاستدارة كان للحقيقة
كل واحد من اجزائه المتحركة متحركا بحركة اينية منتقل بحاشيته من مكان الى مكان جزء آخر لكن لما كان حركة في امكنة
واقعة على هيئة الاستدارة سميت حركة بالاستدارة كحركة الشعلة اجزائه على الاستدارة فثبت في حركات اجزائه
حركة خارجة عن الحركة الاينية واردة عليها ذكر في تعريف السكون وان اعتبرت مجموع تلك الحركات فليست حركة واحدة
والكلام فيها اذ لا بد في كل موجود ونسبة من اعتبار الوحدة معه فلا يثبت عندهم حركة بالاستدارة هي موجودة
واحدة خارجة عن الحركة الاينية واردة بعضها على السكون الا اذا اثبت استدارة جوهر فرد على نفسه في مكانه
ولم يثبت منهم القول بها ولا هي ضرورية الوجود ولا قام برهان على وجودها واحتمال وجودها غير كاف
في النقض بها لما عرفت فاما ان لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد وهو المحسوس باحدى الحواس
الخمس اعترض عليه بان عدم احتياج الاعراض المحسوسة الى محل مركب مم فان الطعوم والروائح
مشروطة بالمزاج والجواب ان اثبات المزاج والقول بتوقف الالوان والطعوم والروائح عليه مذهب
لغيرهم واما هم فقد جوزوا حصول هذه كلها في جوهر فرد غير منضم الى غيره الا ان لا احساس باللون
لا يكون الا في جواهر متتالية فان اراد المعترض ابطال كلامهم فلا بد من دعوى الضرورة في توقفها عليه

على المزاج وانها غير مسموعة ههنا او من اقامة البرهان عليه ولم يتفق وان اراد مجرد المناقشة
مع قواعدهم بالمنع فلا نزاع معه او بالبصر فالالوان قيل الاضواء ايضا محسوسة
بالبصر وهي غير الالوان على المذهب الصحيح فالاولى جعلها البا والحروف كيفيات تعرض للاصوات
بسبب الالات قوله ليس في اثر بعض الحروف يستغنى الحدة والثقل والجهارة والخفاء بل هو جواب
لسؤال فانه لما قال او بالسمع فالصوت اتجه ان يقال الحروف ايضا مسموعة فلا يصح حصر المسموع في الصوت
فاجاب بان الحروف من عوارض الصوت وهو اوفق وذكره يغني عن ذكرها كما قيل هو الصوت
وما يتبعه فيتناول الحروف وسائر عوارضه المسموعة وما تركب منها اي من هذه الطعوم تركيبا حقيقيا
بحيث يحصل هناك طعم واحد كما في المز او باللمس فالاعتماد وقيل الخشونة والملاسة وغيرهما
قد يدرك باللمس ايضا فلا انحصار للملموس فيما ذكر من الاعتماد والكيفيات الاربع والصواب ان الكلام
عندهم استواء وضع الاجزاء والخشونة عدمه فليست عندهم الا من الاعراض النسبية التي لا وجود لها
وان كانت عند غيرهم كيفيتين وجوديتين قائمتين بالجسم او السطح فان اراد هذا القائل ابطال الانحصار
فلا بد من دعوى الضرورة او اقامة البرهان وقد عرفت حالها وان اقتصر على مجرد منع الانحصار
فليس عقليا ليقدح بالاحتمال بل هو مستند الى الاستقراء فيندفع المنع وقوله وغيرهما تحتاج فيه
الى تصويره وتعيينه ليتمكن من معرفة احواله الى منه ثم ان يعرض القوى كالقوة
المؤثرة في الياقوت والجاذبة للحديد في المغناطيس والاستقامة والاعوجاج وغيرهما فان هذه كلها
محتاجة الى اكثر من جوهر واحد مع عدم الاحتياج الى بنية مخصوصة مستلزمة للحيوة او مصححة لها وليست
تاليفا وهذا النقض منه انما يتم اذا ثبت ان في المعادن قوى موجودة هي اعراض محتاجة الى اكثر من
جوهر والى له ذلك فان التجاء الى دعوى الضرورة في وجود قوى هي مبادي تلك الاثار قلنا من اين
عرف ان مبادي تلك الاثار اعراض لم لا يجوز ان يكون جواهر وان الاستقامة والاعوجاج ونظائرهما
موجودات عرضية وذلك مما لا يذهب اليه المتكلمون ولا هو ضروري ولا قام عليه برهان فان لم
يمكن البنية بدونه فهو الحيوة قيل ان اراد بالبنية اجزاء المجتمعة اجتماعا كيف ما اتفق فلا م الانحصار مما لا يمكن
البنية بدونه في الحيوة فان حصول المواليد الثلثة وقواها اللازمة لها كذلك ليستلزمها لشيء يحالها نزوالها وان
اراد بالبنية ما يحصل منه الحركة الارادية فلا م ايضا انحصاره لا يكون البنية بدونه في الحيوة فان قوة
الحس والحركة الارادية كذلك والجواب انه لم يثبت عندهم وجود هذه الامور ودعوى الضرورة
في وجودها غير مسموعة وبعد تسليمها لا يجدي نفعا لجواز كونها جواهر هي مبادي الاثار المخصوصة كان صور المواليد

عند من انها كذلك وليس لانحصار الا استقرائيا فلا يبطل الانحصار باحتمال العقلي
فان امكن في جميع اجزاء البدن فهو الالم قيل ينتقض بالصحة والمرض او يمكن وجودهما في جميع اجزاء
البدن فهو الالم قيل ينتقض بالصحة والمرض اذ يمكن وجودهما في جميع اجزاء البدن وليسا بالم وايضا
في البدن اجزاء غير حساسة فلا تقبل الالم فلا يصح ان الالم يمكن في جميع اجزاء البدن والجواب ان كونهما
موجودين في الخارج كالسواد والبياض من الاعراض المحققة الوجود لم يثبت عندهم فلا بد من دعوى الضرورة
او اقامة البرهان فان مجرد الاحتمال غير كاف في المنع منهما لانه حكم استقرائي فضلا عن المنع وجود اجزاء
في البدن المشروطة في الحيوة غير قابلة للالم مما لا يقولون به ولا هو ظاهر بحيث يدعى كونه ضروريا وكانهم لم يعدوا
اللذة في اقسام الموجود بناء على انها عدمية كما هو مذهب الطبيب الرازي   والا فان لم يكن مخصوصا
بعضو من القلب فهو القوة قيل ينتقض بمثل الهاضمة التي في الكبد والقوة المولدة للمني وقوة الابصار
والشم والذوق وغيرها والجواب على تقدير تسليم وجودها ودعوى الضرورة فيه انه لم يثبت كونها
اعراضا فلا نقض بها اصلا   وان كان مخصوصا بعضو من القلب فان كان ميلا الى جذب شيء او
دفعه فهو الارادة والكراهة قيل ينتقض بارادة الله تعالى ايجاد العالم فانها عرض عندهم وليست جذبا للشيء وكذا
ارادتنا لايجاد الصلوة مثلا فان الجذب لا يتصور متعلقا الا بموجود لاستحالة جذب المعدوم بان العرض
عندهم من اقسام المحدث وارادة الله تعالى قديمة عندهم كما مر ولا اعتداد بقول من جعلها حادثة لا في محل
فلا نقض بارادة الله تعالى على ان الجذب المذكور ههنا لم يرد به الجذب الحسي الذي لا يتصور الا في الموجود بل الجذب
المعنوي اي بالاشتراك معنى او بالمجاز مشهورا فان العاقل اذا مال الى وجود وتحصيل شيء لمنفعة كان هناك
حالة شبيهة بالجذب الحسي بل نقول اطلاق الميل على الارادة من هذا القبيل وليس المراد الميل الحسي بل
المعنوي على كلا الوجهين   فان كان متوجها الى التحصيل وجودا وعدما فهو الشهوة والنفرة
ورد ذلك بان الانسان قد يشتهي جذب شيء وقد يريد تحصيل وجود شيء فالفرق المذكور بين الشهوة
والارادة غير سديد وهذا صحيح والفرق بينهما ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الارادة
وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريده كاللذات المحرمة
عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه كشرب الدواء المر عند المريض ولذلك كان لارادة المعاصي مما يؤاخذ
عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة مما يؤاخذ عليها دون النفرة عنها   فاما ان
يكون حكما على شيء من الموجود وانه شيء او ايجابا او طلبا لذلك الحكم قيل يبقى ههنا قسم ثالث لا هو حكم ولا
هو طلب له كالغم والفرح والغضب وغيرها من الاعراض النفسانية كالنظر الطالب للمعاني التصورية دون الاحكام

واجب

واجب بانهم لم لم يعدوا اللذة ولا الادراك التصوري من اقسام الموجود ولم يعدوا
ان لا يعدوا هذه الامور موجودات حقيقة وان اتصف بها الموجود فان قلت قد عدوا الشك
من اقسام الموجود وهو من قبيل التصور قلت لم يعدوا مطلق التصور الشامل للشك وغيره منها فكان
الشك عندهم حالة وراء التصور وسيرد عليك تحقيق الشك بكلام آخر واعلم ان تقييد الحكم بكونه على شيء من الموجود
مما لا يلزم فان الحكم على المعدوم ايضا كذلك وكذا الموجود الذهني فانهم لا يقولون به   والاول اما
جازم قيل ينتقض حصر الحكم في الاقسام المذكورة بالاحكام التي سببها الاحساس باحدى الحواس الظاهرة
وايضا التقليد له سبب خارج وهو قول من حسن الظن به ويمكن ان يدفع هذا الاخير بان قوله ليس في نفسه
يكون سببا لكنه افضى الى الحكم بواسطة حسن الظن فاطلاق السبب لا يتناوله   فهو الشك اعترض عليه
بان الحكم اذعان النفس لاحد طرفي النسبة اعني الاثبات والنفي ولا اذعان لاحدهما في الشك فكيف يعد قسما
منه وهذا سؤال مشهور فانهم قسموا تارة الحكم واخرى التصديق او الاعتقاد والمراد ذلك الى اقسام وعدوا
منها الشك والوهم ولا حكم فيهما اصلا اما في الشك فلانه لا بد في الحكم من الرجحان ولا رجحان فيه واما
في الوهم فلانه مرجوح فاولى ابعد ولذلك ترى بعضهم يجعلون المقسم ما عنه الذكر الحكمي فعلى ذلك السؤال
ويمكن ان يقال ذكرهما هناك ليس باعتبار كونهما من اقسامه بل باعتبار امتياز اقسامه على ما يعني ببعض حيلة
الشك والوهم لكنهما ذكرا في معرض الاقسام اعتمادا على ظهور حالهما في عدم الاندراج تحت الحكم
وما عدا ذلك لا يعدونه من الموجود قال صاحب التقويض فلا يتوهم من هذا الكلام سقوط تلك النقوض
المذكورة لانهم انما حصروا الموجود وتلك النقوض لا وجود لها فلا نقض بها قال وذلك التوهم غير
صحيح لان وجود النقوض ضروري فحصر الموجود فيما ذكروه باطل اقول ودعوى كون تلك النقوض
في جميع هذه الصور بديهية الوجود وقطعية الثبوت خروج عن الانصاف لجواز كون بعضها عدميا وبعضها
جوهرا كما نبهناك عليه   فاخص المحدث على هذا الرأي اثنان وعشرون ورد على ذلك بان
الشك والوهم من اقسامه على ما ذكرت في تفاصيلها وهما خارجان عن هذا العدد فالحصر فيه مختل ويمكن ان
يجاب بان ما ذكرتم هنالك تبع لذكر اقسام الاحكام كما مر فلذلك لم يعدهما ههنا قال
والالم قيل الالم بنفسه ليس من افعال الجوارح بل ربما كان من اسباب المعيدة منها وجعلها افعال القلوب
وبين للارادة والكراهة قيل الشهوة والنفرة ايضا من افعال القلوب فلم خص ذكر ما عداهما بالذكر
والجواب انهما ليستا مقدورتين كما اشرنا اليه والكلام في المقدور اعلم انه لا يجب
اجزاء الماهية اراد باجزاء الماهية ما لا يتميز في الوجود الخارجي وانما يكون تمايزها في الوجود الذهني

فقط وهي الاجزاء المحمولة وباجزاء الوجود ما يتميز في الوجود الخارجي وان لم يتميز في الوضع اي الاشارة
الحسية حقيقة او تقديرا وباجزاء المقدار ما يتميز في الوضع اي لا يكون الاشارة الى احدها اشارة الى الباقي
بل يصح ان يشار الى كل واحد منها اشارة على حدة سواء كان في الخارج امرا منفصلا او لا والجوهر اما ان
يكون محلا لجوهر اخر قيل تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة اعني الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل غير حاصر لجواز وجود
جوهر يكون محلا لجوهر اخر ولا يكون لشيء منهما وضع اي قبول الاشارة اصلا فلا يكون ذلك المحل هيولى لان الحال
صورة ولا المركب منهما جسما وهذا سؤال ذكره الامام حيث قال لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الحال
والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جزئين قيل ولو ان زدت حصر عقليا حللت
الجوهر اما جسم او لا والثاني اما ان يكون جزءه فان كان بالفعل فهو صورة والا فمادة ولو اما ان لا يكون جزءه
فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل يجوز ان تفارقها الى بدل ولا يجوز قيل وربما جاز ان
تفارقها الا الى بدل او الى بدل ويكون في غير العناصر الاربعة او لا يجوز ان تفارق تماما ويكون في غير الافلاك
وكذا التقسيم المركب المدبر غير حاصر لجواز مدبر لجسم غير فلكي او انساني كالجن مثلا فان قيل لا وجود لهذه
الاقسام قلت ان سلم كان الحصر استقرائيا لا عقليا بهذا القيل والظاهر انهم لم يدعوا في تقسيم الهيولى الى
الفلكية والعنصرية ولا في تقسيم الجسم العنصري الى الاربعة ولا في تقسيم النفس المجردة الى الفلكية والانسانية حصرا عقليا فان
الحصر العقلي في تفاصيل اقسام الموجودات ما لا يمكن وما ذكروه في صورة الحصر للتقريب الى الفهم وتسهيل الضبط كما تقدم
مثل هو يختص ببعض دون بعض وتسمى صورة نوعية قيل الصور النوعية ايضا مختصة ببعض دون بعض فلا تسمى
صورة نوعية فالاولى ان يقال ان سبب كل الصورة محصلة للنوع ومبدأ للآثار المختصة به في الصورة النوعية
وهو اما اول وهو الاجسام العالية اقسام الجسم الطبيعي الى الاول والثاني باعتبار الجهة فما هو محدد لها
ومتقدم عليها وغير متحرك فيها يسمى جسما اولا وما هو واقع في الجهات ومتحرك فيها وهو الاقسام القابلة للحركة المستقيمة
يسمى جسما ثانيا لتأخره من حيث هو قابل للحركة في الجهة عن محددها وما يكون في جوف فلك القمر مثل الاول
ان يقال في جوف الفلك الاجرام الاقرب الى المركز لانه لم يشتمل بحسب فلك القمر فلك اخر والحار
هو ذهب فيه اجابة برودة عاقد قيل اشكال النضج او ذائبة يعني بالفعل وبالقوة القريبة منه بحسب سيل
بادنى سبب فلا يكون الاجساد السبعة المذكورة واسه بهذا المعنى بخلاف الاهوال مثل الملاح والزاجات والكبار
والزرانيخ وقيل الاجساد السبعة اجسام ذائبة صابرة على النار منطرقة فبالذائبة احترازا عن الاحجار التي لا تذوب
اصلا والتي الحديد فانه يذوب بالحيلة وبالصابرة عما يحترق بالنار كالشمع والقير وبالمنطرق عما لا يكون كذلك
كالزجاج والمينا والمراد بالانطراق ان يقبل الضرب بالمطرقة بحيث لا ينكسر بل ينبسط فعلى هذا فالاقسام

الجسم المعدني اما قوي التركيب وهو اما ان ينحل بالرطوبات وهو الاجسام الملحية كالزاج والشب
واما ان لا ينحل كالزرنيخ والكبريت وهي ارواح ونفوس بهذه مصطلحات اصحاب الاكاسير
وغيرها العقاقير في الصحاح هي اصول الادوية واحدها عقار قيل بعض مثل الياقوت
واللعل والفيروزج فانها غير الارواح والنفوس وليست من العقاقير اعراضا ويسمونها
روحانية تلك الاعراض كالادراكات والارادات اذا جعلت زائدة في الخارج على ذوات المجردات وقائمة
بها فهي واما تسميتها روحانية لتعلقها بالموجودات الروحانية وهو عندهم عشرة اي هي اقل ما
في الوجود اذ لا قطع في الزائد بوجود ولا عدم اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو الكم او النسبة
وهو الاعراض النسبية قيل هناك قسم اخر وهو ما يقتضي لذاته القسمة والنسبة معا والجواب ان هذا القسم
غير موجود فيكون التقسيم استقرائيا لا عقليا وان لم يعتبر في الكم عدم اقتضاء النسبة دخل هذا القسم فيه ويكون
احد قسميه غير موجود والكم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك عرفوا الحد المشترك بانه
ذو وضع بين مقدارين يكون منتهى لاحدهما ومبدأ للاخر ولا بد ان يكون مخالفا لهما في النوع كما تحقق انه
قيل الحد لا يحصل الا بالفصل باحد وجوهه مع الفصل يجب لكل قسم نهاية قائمة به فلا يتصور نهاية واحدة
مشتركة بينهما الا ان يراد الوحدة الوضعية لكن ذلك جائز في المنفصل ايضا وقد يقال فرض الانفصال في الخط
يكفيه مثل خط نقطة واحدة فاصلة بين قسميه وكذا فرض الانفصال في السطح يكفيه مثل خط خط واحد فاصل بين
قسميه وفرض الانفصال في الجسم يكفيه مثل خط سطح واحد فاصل بين اجزاء الكم المنفصل حدود مشتركة قطعا نعم
الانفصال بالفعل في نفس الامر يوجب تعدد النهايات حقيقة وان امكن اتحادهما وضعا وكلامنا في القسمة الفرضية
ولهذا قيد الاجزاء بالمفروضة ولو اريد باتحاد الحدود اتحادها وضعا لم يرد المنفصل ايضا اذ لا وضع
للوحدات التي فيه حتى يتصور اتحادها فيه او غير قار الذات وهو الزمان وهو مقدار الحركة
نوقش في ذلك بان انحصار المتصل الغير القار الذات في الزمان ممنوع ولا نسلم انتفاء غيره في اتصاف الامتداد
لان الكلام في ان الامور الخارجية في حدود ذواتها كذلك وكذا كون الزمان مقدار الحركة لا مقدار الوجود
ممنوع والمناقشة في الاول مدفوعة بان الحصر استقرائي وفي الثاني بالبرهان على كونه مقدار الحركة او انه
والكم المنفصل هو العدد قيل انحصار المنفصل في العدد غير بين ثم بين عليه كيف والجسم مع سطحه والسطح مع خطه
ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عددا اقول قد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل مركب
من منفرقات والمنفرقات مفردات والمفردات احاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان
او حجر فان اخذ من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث انه انسان

او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الاناسي الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار
الحاصلة من اجتماع اجزاء الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالاحاد التي فيها فلم انما يكون كمية
منفصلة من حيث كونها معدودة بالاحاد والتي فيها فليس الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما يكون كما منفصلا
بواسطة وهو المسطور ونسب بعض الناس الى ان القول كم منفصل بواسطة عروض الدال كما ان العدد كم منفصل
غير قار الذات والحق ان القول انما يكون كما لاجل الكثرة التي فيه ولولاها لم يكن كما فهو كم منفصل بالعرض والجسم
مع سطحه وهو ايضا كم منفصل بالعرض ان كان كل احد من جزئه كما متصلا بالذات وكذا الحال في السطح مع خطه
او لقبول الاثر وهو اللاقوة فقبل بالهيولى للصورة المتنوعة ولانواع الاعراض فهو لقبول الاثر
والسمي ذلك لا قوة عندهم وهذا اصح فالاولى ان يقال كالاستعداد الشديد نحو الانفعال من المؤثر القريب هو
اللاقوة كما ان الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال منه هو القوة وجميع الكيفيات قابلة للشدة والضعف
اي جميع انواعها الاربعة قابلة لهما على معنى انه يوجد في كل منها ما يقبلهما على ما يدل الشكل والتربيع والتركيب
والاولية كيفيات لا تقبل شدة ولا ضعفا فان قبول الانحناء لهما كاف في كون القسم الرابع قابلا لهما
اي النسبة لشيئين كل منهما بالقياس الى الاخر او لشيئين لانه يعتبر النسبة المتكررة واراد ان كل واحد
من الشيئين معقول بالقياس الى الاخر بواسطة نسبة اليه فمحصول الكلام ان الاضافة نسبة معقولة بالقياس الى
الاخرى معقولة بالقياس الى الاولى فلا يلزم ان يكون نسبة الاب الى الابن بالابوة ونسبة الابن اليه بكونه
ولدا زوجته اضافة وهي نسبة المتمكن الى المكان اي نسبة اليه من حيث انه يتمكن فيه ويحوي له فيخرج
البعض بكون المتمكن ليس في المكان ولا جزء ولا آلة الى غير ذلك من النسب التي للمتمكن بالقياس الى المكان
وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان او الى طرفه اعني الآن اي نسبة الاشياء المتغيرة الى الزمان بالوقوع
او الى طرفه كذلك فان المتغير التدريجي يوجد في الزمان والدفعي يوجد في الآن فظاهر وانه يلزم ان يكون
نسبة الحركة الى الآن متى الحركة وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجة تساهل
في العبارة وجعل الوضع عبارة عن النسبة اعتمادا على ان ما يساوي منها هيئة معلولة للنسبة المذكورة اعني نسبة بعض
الاجزاء الى بعض والى الامور الخارجة وما قيل من انه يلزم ح ان لا يكون الوضع نسبة لا محذور فيه لان الاستلزام
للنسبة كاف في كونه من الاعراض النسبية ولذلك يرى بعضهم يفسرون الآن بهيئة حاصلة للمتمكن باعتبار حصوله
في مكانه ويجعلونه بهذا التفسير من الاعراض النسبية وهو نسبة شيء الى المحيط به بحيث من حيث هو كذلك
فان قيد الحيثية معتبر في امثال ذلك فلا بعض بنسبته اليه من حيث انه ليس عليه ومن حيث انه منه ومن غيره الى غير
ذلك وقد يفسر الملك بالهيئة التابعة للنسبة المذكورة وهو التأثير فيهما تسامح حيث جعل مطلق التأثير

قوله وهو التأثير

ومطلق التأثر مقولتي الفعل والانفعال ويشابك ان مقولة ان يفعل عبارة عن تأثير الشيء
في غيره تأثيرا غير قار وان مقولة ان ينفعل عبارة عن تأثر الشيء عن غيره تأثرا غير قار فالتأثير
والتأثر الآنيان ليسا من مقولتين لانهما زمانيان ولذلك قيدهما بالزمان وقالوا
ما دام المؤثر مؤثرا وما دام المتأثر متأثرا وقد يقال فالآنيان خارجان عن المقولات
ودعوى كونهما عرضين ودون مقولتين بعيدة جدا وكذا دعوى كون الزماني جنسا عاليا دون الآني
لا يخفى بعد وقد جمع في بيت من قوم السلف ومثله زيد طويل الاصغر بن مالك في داره بالامس كان متكئا
بيده سيف لواه فالتوى فهذه عشر مقولات سواء فلا يكون نقضا لان المقصود حصر الموجودات
المندرجة تحت هذه المقولات لا حصر الموجودات مطلقا فان الحقائق النوعية البسيطة لا تندرج منها لكن على
تقدير وجودها محتاج في تعريف الكيف الى قيد يخرجها عنه بعضها في الاعيان وبعضها في
الاذهان والمتكلمون وان قالوا بوجود بعضها في الاعيان لكن لم يقولوا بوجود شيء منها في الاذهان
لانهم ينكرون الوجود الذهني وقيل النقل الصحيح عن المحققين ان جميعها موجود في الاعيان بجنسها
لا بجميع انواعها والمتكلمون على اكثرها لا يوجد في الاعيان لا بنوعه ولا بجنسه اعني الشاملة
لجميع الموجودات او اكثرها فالشاملة للموجودات كالوحدة العارضة لكل موجود وكالوجود عند من
قال باشتراكه معنى وكالماهية والشاملة لاكثرها كالامكان والحدوث فعلى هذا يكون البحث عن الوجود
والعدم والامتناع والعدم بالعرض الاولى ان يقال الامور العامة الشاملة لجميع الموجودات
لا على سبيل الاطلاق او على سبيل التقابل وقيل هي التي لا تختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر
والعرض الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل المذكور في الشفاء انهم قالوا الموجود
هو الفاعل او المنفعل والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا وهذا اولى اذ في اطلاق المنفعل على
المعدوم بعد كما لا يخفى اذ كل من المعرفات الثلاثة للموجود يعرف بالموجود اما الاول
فلان الوجود بمعنى الثابت العيني هو الموجود المعين وذلك يعرف بمفهوم الموجود وبالجملة هذا
تعريف الشيء بنفسه وهو كالتعريف الدوري في استلزامه المحذور الذي هو تقدم الشيء على نفسه واما الثاني
فقيل لان الذي اشارة الى الموجود وقيل لان حاصله ما يمكن ان يخبر عنه اي يوجد فكانه قيل
هو الموجود وله الخبر بالامكان واما الثالث فلان الفاعل هو الموجود المؤثر وكذا الكل
من المعرفات الثلاثة للمعدوم يعرف بالمعدوم اما الاول فلان المنفي هو المعدوم فيؤول الى تعريف الشيء
بما لا يعرف الا به بل الى تعريف الشيء بنفسه واما الثاني فلان محصوله ما عدم عنه الخبر بالامكان اي المعدوم

عنه الحكاية الخبر وأما الثالث فقال لأن معنى المنفعل هو المعدوم المتأثر وعلى ما ذكر في الشفاء
وهو الأولى أن يقال معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر يعني ما لا يكون فاعلا
ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا وهذا سلب لقسمي الموجود وهو متوقف على طلب
مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم   وأعني به أن يكون وضع اللفظ بإزائه معلوما حسب
سواه هذا يسمى تعريفا لفظيا والمقصود به الإشارة إلى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة
ليعلم أن اللفظ المذكور موضوع بإزاء الصورة المشار إليها تمهيدا إلى التصديق والحكم بأن هذا اللفظ
بإزاء ذلك فلذلك كان قائلا للمنع محتاجا إلى النقل من أصحاب اللغة أو الاصطلاح ومداره على الألفاظ
المفردة المرادفة لما أريد تعريفه كما يقال الغضنفر هو الأسد فإن لم يوجد أورد بدلها ألفاظ مركبة
دالة على مفهومه فلا يكون التحصيل المستفاد منها مقصودا بل قصد بها مجرد تعيين ذلك المعنى وأما ما عدا
التعريف اللفظي من التعريفات فالمقصود بها تحصيل صورة غير حاصلة ومن جملتها التعريف الاسمي للدال على ما
يحصل ما دل عليه الاسم إجمالا   إذ كان أعرف من الوجود وقيل هذه الكلية غير واضحة وعلى تقدير
تسليمها لا يلزم كون تلك التعريفات اللفظية لجواز كونها تعريفات حقيقية بحمله الأحسن الظن بأولئك المعرفين
بها حمله على أنهم يقصدون بها تعريف اللفظ بها   وأيضا الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لأنه بديهي
التصور إن أراد أنه بديهي التصور بالكنه فممنوع وإن أراد بوجه ما فمسلم ولا يلزم منه أن لا يمكن
تعريفه بحسب الحقيقة   والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل وإنما يلزم من تعريفه تحصيل
الحاصل إذا كان مما يحصل بمجرد التفات العقل إليه إلا أنه لا شك أن تعريف البديهي لأجل سبب ما
أو وضع غير السبب مكانه وكلاهما فاسد   والكسبيات يمكن تعريفها بها أي بالحقيقة فقط وأما
باللفظي فبعد حصولها وكونها مجهولة من حيث اتحادها لولا الألفاظ المخصوصة   مستدرك
أي مختل لما كان الوجود والعدم مساويا بالموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة
المفعول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات
معلوم لكل من عرف اللغة فإذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وإن جهل فلو احتاج الموجود
إلى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود إليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف بالحقيقة للوجود وثبوت
العين لأنه المحتاج إلى التعريف كذا تعريفه بما يمكن أن يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالإمكان وكذا
تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما
أي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين أي بما علم منه تحديده به أو نقول أن الضمير

راجع إلى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما أو لأنهما أطلق عليهما تسامحا
بإطلاق المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمآل في الكل واحد   كان بطلان تعريف الموجود
والمعدوم بما ذكر والأعلى بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين يعني أن تعريفهما بما ذكر
يوجب تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين بما حققناه وأن بطلان ما ذكر في تعريفهما
يلزم منه بطلان تعريف الوجود والعدم أيضا لاشتراك المبطل أعني لزوم الدور   ولذلك
لم يتحاش أي الظاهر بعض التصريح بتعريف الوجود والعدم لكنه صرح في محله بتعريف الموجود والمعدوم تنبيها
على أنهما متساويان لهما معرفة وجهالة وأن تعريفهما في قوة تعريفهما بل على أن المقصود الأصلي من تعريف
الموجود والمعدوم معرفة مفهومي الوجود والعدم لأنهما المحتاجان إلى التعريف كما عرفت وقيل بيان التلازم
المذكورة في قوله ويمكن أن يقال لما كان الوجود والعدم مساويا إلى مبني على مقدمتين مأخوذتين من تحديد
الوجود والعدم الأولى أن الوجود مساو للموجود والثانية كون الموجود غير بين بنفسه فصرح بقوله قد
تبين فساد تعريف الموجود بالثابت العين للزوم الدور فإذا علم الثابت العين وقطع النظر عن جميع ما عداه مما علم
به الموجود لم يكن الموجود معلوما لأن الثابت العين لم يصلح معرفا له وهو غير بين بنفسه فلا يكون الوجود أيضا معلوما
للمساواة وحيث كان الثابت العين معلوما كان الثبوت معلوما قطعا فيكون ثبوت العين معلوما والوجود مجهولا
فلا يصلح أن يكون معرفا له فلزم من بطلان تعريف الموجود تعريف الوجود وهو المطلوب وأنت خبير بأنه تكلف مستغنى عنه
بما قررناه   استدل الإمام في الملخص فقال مطلبه الشيء البسيط أي التصديق بوجوده متقدم على مطلبه
الحقيقية أي تصوره بحسب الحقيقة فكان يجب أن نبين أن الوجود له حقيقة عينية ثم نشرع في أن تصور تلك الحقيقة
بديهي أولا فإن قلت قد صرح في إلهيات الشفاء بأن مطلبه البسيط بديهية فلذلك ترك ههنا قلت
ينافي ذلك ما سيذكره من أن الوجود من المعقولات الثانية وأيضا لو كان الاعتماد على شهادة البديهة لغني عن
ذكره لكان مغنيا عن التعرض لتصوره وأقول التصور على قسمين تصور بحسب الاسم وهو تصور مفهوم الشيء الذي
لم يعلم وجوده في الأعيان وهو جار في الموجودات والمعدومات وتصور بحسب الحقيقة أي تصور الماهية المعلومة الوجود
وهو مختص بالموجودات وما ذكره من تقدم الهلية البسيطة إنما هو في القسم الثاني أعني تصور الماهية الموجودة دون
الأول لشموله الموجود والمعدوم ولما كان الوجود من المعقولات الثانية كان من المفهومات الاعتبارية دون
الأعيان الحقيقية فليس تصور مفهومه سواء كان بالكنه أو بغيره موقوفا على التصديق بوجوده والبداهة
والكسب جاريان في القسمين معا فلذلك تعرض لبيان حال تصور مفهوم الوجود ولم يتعرض للتصديق بوجوده بل
أشار فيما بعد إلى أنه ليس موجودا عينيا فليس له هلية بسيطة ولعل ما ذكر في الشفاء فليس معناه أن التصديق

بثبوت الوجود في نفسه بديهي حتى يكون حقيقة معلومة بل معناه ان التصديق بثبوته لغيره على معنى ان ذلك
الغير متصف بالوجود بديهي اذ لا يشك عاقل ان هناك موجودا وان اتصاف الشيء بالوجود الخارجي لا يستلزم كونه موجودا
في الخارج كما سيأتي تحقيقه فالهلية البسيطة البديهية ليست في الحقيقة للوجود بل للشيء المتصف به وبهذه البداهة يعني
عن التعرض لها اذ لا اشتباه فيها انما الخلاف في بداهة تصور الوجود فانها محتاجة الى الاستدلال او تنبيه
لانا نتصوره فتصوره اما بالبداهة او بالكسب انما تعرض لكونه متصورا دفعا لما يقال من ان امتناع كونه كسبيا لا يلزم
كونه بديهيا لجواز ان يكون تعقله ممتنعا الا انه قد يناقش فيه بانه ان اراد انا نتصوره بكنه حقيقته فممنوع وان
اراد انا نتصوره بوجه ما فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصور الكنه اذ لا واسطة بينهما اي بين
البديهي والكسبي اذا اريد بالبديهي معنى الضروري اي المستغني عن الكسب لا معنى الاولي الذي يكفيه التفات العقل بداهته
ليلزم كون التجربيات والمتواترات والقضايا الفطرية القياس والحدسيات والالهاميات واسطة بينهما على ان الكلام
في التصور وما ذكر من الوسايط دون الاخيرين انما يوجد في التصديقات فقط فاما ان يعرف بنفسه
فيلزم توقف الشيء على نفسه اي توقف معرفة الشيء على معرفته وذلك توقف الشيء اي المعرفة على نفسها والكلام في
التعريف الحقيقي دون اللفظي فلا يتجه منع الحصر في السلبية لجواز التعريف بمرادف اجلى كما توهم وذلك الاجزاء
التي وجودات ايضا فيلزم توقف الشيء على نفسه لان المركب يتوقف على اجزائه القريبة والبعيدة وكذا يلزم توقف
تعريفه على نفسه وذلك لان الغرض تعريفه باجزائه التي هي عينه او مشتملة عليه فالامران لازمان على تقديري
كون مفهوم تلك الوجودات هو الوجود من حيث هو وكونه هو الوجود مع قيد كما صرح به واندفع ما قيل
من انه على تقدير كون الوجودات هي الوجود مع قيد يلزم الامران معا واما على تقدير كونها هي الوجود من
حيث هو الوجود فلا يلزم الا الامر الاول قوله والاعم لا يصلح له قيل ان اراد ان بعض الاعم لا
يصلح للتمييز في الجملة فلا يكون صحة التعريف فانه مما ذكر لا يمنعه لجواز ان يكون البعض في ضمنه خصوصية مصححة للتعريف
منه الى الاخص فيصلح التعريف به ولتمييزه في الجملة وان اراد ان كلا من الاعم لا يصلح له فممنوع كيف وقد صرحوا
بان التعريفات الناقصة ربما افادت تمييز المعرف عن بعض ما يغايره فالتمييز التام ليس شرطا الا في التعريف التام
وبالاخص لانه اخفى قد يناقش فيه ايضا فما كان معنى اذ يجوز ان يكون الاخص في بعض الصور اجلى من
الاعم ومقتضيا لانتقال الذهن اليه وذلك لان الاعم وان لم يتناول جميع افراده والاستدلال بالعموم البعض
وقلة الشرائط وقلة الموانع على كون الاعم اجلى منظور فيه او غير وجود فيلزم ان يكون الوجود
محض ما ليس بوجود وهذا ان لم يحصل زايد اخر غير الذي فرض انه غير الوجود وان حصل عاد الكلام اليه بان
يقال هذا الزايد ايضا اما وجود فيلزم توقف الشيء على نفسه او غير وجود ومع ان لم يحصل زايد كذلك فان الوجود

محض ما ليس بوجود وان حصل عاد الكلام اليه ولزم التسلسل اي تركبه من امور غير متناهية
فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه لم يرد
بذلك تفسير التصديق المقابل للكسبي اعني ما هو بمعنى الضروري ليلزم الواسطة بينهما كما مر بل هو
تفسير البديهي بمعنى الاولي لان التصديق المستدل به من هذا القبيل وهو اقوى اقسام الضروريات
فاذا لم يلزم بداهته تصورا له فذلك في غيره اولى ولئن سلمنا هذا تنزل عن ابطال
الاولى الى ابطال الثاني اذ يمكن دفع الاول بان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه اكتساب اصلا
فلا بد من ان يكون تصوراته ضرورية قطعا وبداهة التصور بوجه ما لا يقتضي بداهة التصور
بالحقيقة ولا بداهته من كل الوجوه الا يرى ان كل ما يتوجه اليه العقل لا بد ان يكون بديهيا بوجه من الوجوه
ولا يلزم منه بداهته بكنهه ولا بسائر وجوهه ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج
الى دليل اي على كون تصور الوجود بديهيا لانه من تلك الاجزاء فيكون بديهيا ايضا والبديهي
لا يستدل عليه وحاصل الجواب الاتي ان ما ذكرتم يستلزم كون تصور الوجود موصوفا بالبداهة
في الواقع وذلك لا يستلزم العلم ببداهته فيستدل بذلك الدليل لتحصيل العلم ببداهته والا لم يفد
وذلك النتيجة لانه اذا لم يكن بديهيا بجميع اجزائه كان بعض اجزائه غير بديهي وجاز ان يكون ذلك البعض هو تصور
الوجود فلا يعلم منه كون تصور الوجود بديهيا فلا يكون الاستدلال به مفيدا للمطلوب وتوضيحه ان صورة
الاستدلال هكذا تصور الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فتصور الوجود بديهي
فاذا لم يكن هذا التصديق بديهيا بجميع اجزائه لم يصدق تلك الكلية في الكبرى فلا ينتج وقيل انما لم يفد
لان الدليل على هذا التقدير يدل على خلاف الواقع اذ المفروض عدم بداهة التصديق مطلقا فاقامة الدليل على
بداهته خلاف ما هو الواقع وليس بشيء اذ ليس الاستدلال عليها ببداهة التصديق بجميع اجزائه ليلزم الاستدلال
عليها خلاف ما فرض في الواقع بل على بداهة تصور الوجود وبعد الاستدلال عليه ببداهة التصديق على ذلك التقدير
لا نسلم كما بينا ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل اي على كون تصور الوجود بديهيا
لانه معلوم والا لم يفد لانه اذا لم يعلم المستدل كونه بديهيا بجميع اجزائه لجواز ان
يكون بعض اجزائه كسبيا وان يكون ذلك البعض تصور الوجود ومع هذا التجويز لا يعلم من بداهة التصديق
بداهة تصور الوجود فلا يكون ذلك الدليل مفيدا للمطلوب لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة
التصديق مطلقا اي بجميع اجزائه بدون العلم ببداهة الاجزاء مفصلة محال كما توهم اذ قد يعلم اجمالا ان
هذا التصديق حاصل لمن لا يكتسب له قطعا فيعلم كونه بديهيا مطلقا ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات

اجزائه وان اراد ان العلم بدون العلم بمباديه لا اجزاء اجمالا لا يحصل فهو مسلم لكنه لا ينافي الاستدلال
لان المقصود حصول العلم بمباديه جزء معين تفصيلا اعني تصور الوجود وهذا كما قيل العلم بكلية الكبرى
في الشكل الاول يتوقف على العلم بالنتيجة فلو استدل بها على العلم بالنتيجة كان دورا واجيب بان العلم
بكلية الكبرى لا يتوقف الا على العلم بثبوت الحكم للاكبر على الاصغر او انتفائه عنه من حيث هو فرد ما
من افراد الاوسط والنتيجة هي ثبوت الحكم له او انتفائه عنه من حيث خصوصه وظاهر ان العلم
بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بهذا الثبوت والانتفاء فاذا قلت كل حيوان جسم فقد اندرج فيه
الحكم الانسان من حيث هو فرد للحيوان لا من حيث هو انسان والمطلوب العلم بثبوت الجسم للانسان بخصوصه
والاحكام تختلف باختلاف العنوان اولا ترى ان قولك هذا زيد قضية مغايرة لقولك هذا رجل بحيث
يصح ان يعلم الثاني دون الاول مع ان كان ذلك الرجل في الواقع زيدا فالموقوف عليه كلية الكبرى مغاير للموقوف
عليها فلا دور وما قيل من ان الاجزاء اذا حصلت للنفس بغير كسب فاذا التفت الى حصولها عرفت بمجرد الالتفات
انه بغير كسب فيكون مباديه كل بديهي بديهية وكذا المكتسبة كل كسبي بديهية بعينها وكر جوابه انا نجد
في انفسنا صورا كثيرة لا ندري انها متى حصلت وكيف حصلت وذلك لانه قد يحصل في النفس صورة ولا تلتفت
النفس الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا
تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال
وذلك بالبديهيات او في المكتسبات اعمال الفكر لما عسى فتدبره لا نم ان الوجود اذا كانت
غير وجود آه يمكن ان يختار ايضا في بطلان الوجه الثاني من الاستدلال ان اجزاء الوجود
وجودات ولا يلزم توقف الوجود على نفسه ولا تعريفه بنفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها
صدقا عرضيا لا ذاتيا كصدق الانسان على كل احد من اجزائه ولا استحالة في ذلك فان قيل تلك
الاجزاء ان كانت عين مفهوم الوجود او غيره تعين احد الشقين قطعا وح جاز صدق مفهوم الوجود
عليها صدقا عرضيا فيكون اجزاء محمولة وعدم صدقه عليها فيكون اجزاء غير محمولة لجواز ان يكون
الزائد هو الاجزاء جميعا فهذه الاجزاء باسرها مجتمعة بحيث لا يخرج عنها شيء سواء كانت مادية وصورية
ولا شك ان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل احد واحد فرض انه غير الوجود
واذا كان الوجود عين هذا المجموع لم يلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود وليلزم التسامح بل لزم ان
يكون الوجود عين مجموع امور كل واحد منها غير وجود وهذا ليس بمحال اذ كل مركب من اجزاء كل واحد
منها غيره وكل مركب من اجزاء غير محمولة يتركب من اجزاء كل واحد منها غيره وليس هو بمحمول على شيء منها

اصلا وبهذا البعض حاصل للاستدلال الثاني كما اشار اليه بقوله وايضا لو صح ما ذكرتم يلزم نفي جميع
المركبات ومنهم من نقض بان الجميع يطلق تارة على معروض الهيئة الاجتماعية واخرى على مجموعهما فان اراد
بقوله هو الاجزاء جميعا الاول لم يحصل زائد على الاجزاء والتقدير بخلافه وايضا يلزم ان يكون
الوجود محض ما ليس بوجود وان اراد الثاني فتلك الهيئة الاجتماعية ان كانت وجودا توقف الشيء على نفسه
وان لم يكن وجودا كان الوجود محض ما ليس بوجود وجوابه انا نختار الاول والمجموع بذلك المعنى زائد
على ما فرض انه غير وجود وهو كل واحد واحد من تلك الاجزاء المعروضة للهيئة الاجتماعية فان الترديد
المذكور في الدليل بين الوجود وغيره انما هو في كل واحد منها لا في مجموعها ولذلك فسر تلك الاجزاء
بالوجودات او غير الوجودات ولو ردد في المجموع بانه وجود او غير وجود كان هذه فاعلة ظاهرا باختيار انه
وجود ولا انه المعروض وجود او في الحقيقة او يختار الثاني وان الهيئة ليست وجودا ولا تناقض لان اللازم كون الوجود
عين مجموع امور كل احد منها غير وجود كما عرفنا فان قيل اجزاء الوجود ان لم يعرض لها هيئة اجتماعية
او صورة تجعلها شيئا واحدا لم يكن الوجود حقيقة واحدة وحدة حقيقية بل اعتبارية وان عرضت لها
كان انضمامها اليها موجبا لهيئة اجتماعية اخرى وهكذا ابدية قلت المقصود ههنا كون الوجود ذا اجزاء
يعرض لها ولا حاجة ههنا في ذلك الى الوحدة الحقيقية ايضا عروض الصورة للاجزاء المادية في المركب منها
تركيبا حقيقيا لا يقتضي الا اعتبار هيئة اجتماعية بينهما فان اعتبرت اعتبر انضمامها اليها حصل هيئة اجتماعية
اخرى اعتبارية ولا تسير بل تنقطع بانقطاع اعتبار العقل وكذا الحال في عروض الهيئة لا نسلم
بل يتوقف على المساواة في نفس الامر هذا انما يكون جوابا عن بطلان التعريف الرسمي بما ذكره في الشرح اعني
الوجه المذكور المشهور في بطالة مطلقا لكنه قد بطل ههنا بان الكلام في تصور الكنه والرسم لا يفيده
ورد بجواز ان يكون لبعض الرسوم خصوصية يفيد بها تصور كنه المرسوم هذا وانما الوجه الثالث
الذي استدل به ايضا في الملخص لم يذكره المص لان الوجود جزء من وجودي المتصور بالبداهة وجزء المتصور
بالبداهة اولى ان يكون بديهيا وجوابه ان وجودي متصور بوجه ما بداهة واللازم ان يكون تصور الوجود
بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه جزمنا بالوجود وعلمه فقيل ان اراد الجزم بخصوصه ذات بينهما فهو
البطلان لانها متروفيها لا نجزم بهما وان اراد الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع وتلخيص الدليل وهو انا
نقول اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك ايضا بان علته جوهر مثلا ولا شك انا نجزم بان العلة
موجودة وبانها خصوصية الجوهر فاذا فرضنا زوال الاعتقاد بخصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية
العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد آخر اصلا فلو لا

قال شارح المقاصد جوابا عن هذا الدليل ان منع استدلال
ز لولا ان اعتقاد الجوهرية يزول باعتقاد العرضية واعتقاد الوجود باق لكان لم
فانه من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود فكان التقسيم يسلم
اطلاق لفظ الوجود على الجوهر والعرض بالاشتراك اللفظي لا بالاشتراك المعنوي
الذي هو محل النزاع

فلولا ان الوجود مشترك بينه وبين غيره معنى لم نتصور ذلك قطعا وقيل ايضا هذا الدليل يستلزم ان
يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود
او غيره واجب اولا فانه يلزم من ذلك اشتراكه بين نفسه وبين غيره وهو كذلك فلا يلزم وجود آخر ثانيا
بانه يلزم منه الوجود وجود ومغاير له بالاعتبار وبنقطع التسلسل بانقطاعه فلا تتم الشرطية يعني قوله لو لم يكن
الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده في الخصوصيات والظاهر انه منع للشرطية وحيث كانت مستدلا
عليها وجب صرف منعها الى مقدماتها ودليلها فكانه قيل الشرطية غير صحيحة وقولك في بيانها لو لم يكن الوجود مشتركا بين الجميع
لكان مختصا ان اردت به انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لكان مختصا بالقياس الى جميعها فهو باطل لجواز
ان لا يكون مشتركا بين الجميع ويكون مشتركا بين الممكنات وحدها وان اردت انه لو لم يكن مشتركا بين الجميع لكان مختصا ولو
بالقياس الى بعض الموجودات فهو مسلم لكن الاختصاص على هذا الوجه لا يستلزم التردد فيه حال التردد في الخصوصيات
لجواز ان يكون الوجود مع الاختصاص المذكور مشتركا بين اكثر الموجودات كالممكنات فيردد بين خصوصيات الممكنات
من الجوهر والعرض مع الجزم بالوجود وتقرير الجواب ان معنى الشرطية هو ان الوجود لو لم يكن مشتركا بين جميع
الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده في شيء من الخصوصيات في صورة ما لاختصاص التردد في الوجود وذلك
مما لا شك فيه لكن التالي باطل اذ يصح الجزم بالوجود مع التردد في اي خصوصية كانت من الواجب او الممكن باقسامه
كلها وفيهم من جعله معارضة لدليل الشرطية وقررها بانكم لو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل وكان مشتركا بين الممكنات
جاز التردد بين خصوصيات الممكنات من الجواهر الاعراض مع الجزم بالوجود فعلى تقدير عدم الاشتراك بين
الكل يجوز في الجملة ان تردد في الخصوصيات مع الجزم بالوجود فلا يكون عدم الاشتراك بينه مستلزما للتردد في
الوجود حال التردد في الخصوصيات فبطل الشرطية التي ادعاها المستدل ثم اجاب عنها بان مقدم شرطية المعارضة
مركب من الجزئين الاشتراك وعدمه فباعتبار الاشتراك يستلزم جواز التردد بين الجوهر والعرض حال الجزم بوجود العلة
كما بين وباعتبار عدم الاشتراك يستلزم عدم جواز التردد بينهما حال الجزم بوجودها فيكون شرطية المعارض باطلة
وهذا فاسد لان جزء مقدم شرطية عدم الاشتراك بين الكل لا عدم الاشتراك بالكلية فلا يستلزم عدم الجواز المذكور
قوله متحد في جميع الماهيات المعدومة وذلك لعدم التمايز في السلوب والعدمات والا لبطل
الحصر العقلي بين الوجود وعدمه لان مفهوم التقسيم ح ان الشيء اما موجود بوجود خاص وليس بموجود اصلا وذلك
ليس بمنحصر اصلا لجواز ان يكون موجودا بوجود خاص اخر فان قلت لو اريد بهذا التقسيم ان الشيء اما موجود بوجود
ما من الموجودات او ليس بموجود اصلا لم يبطل الانحصار قلت الحصر ح انما يكون بملاحظة لفظ الوجود و
شموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع بازائها ولا يكون حصرا عقليا معنويا بل استقرائيا لفظيا ويحكم الجزم بان

قلت يجوز ان يكون الحصر بملاحظة احد تلك المعاني المختلفة
من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل
لجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي فتأمل لمحرره سلمه

بان تقسيم الشيء الى الوجود وعدمه مما يجزم العقل فيه بالانحصار مع قطع النظر عن اللفظ
واوضاعها لانا ان مفهوم السلب واحد وما ذكر من عدم تمايز السلوب والعدميات
انما هو بالنظر الى انفسها ولكن لها تمايز بتبعا لا بجابها ووجود اتحاد لو سلم ان السلب مفهوم واحد
لا تعدد فيه قطعا لا اصالة ولا تبعا لم المقصود بضرورة ان نفي المتعدد متعدد في الجملة ولم يحتج
الى ان يضم اليه بطلان الحصر العقلي لكن يكون كل احد من السلبين مشتركا في مطلق
السلب ضرورة صحة حمل مطلق السلب عليهما الدال على الاشتراك وهذا التقرير بعينه جار في الوجود
ممن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم اشتراك السلوب في مطلق السلب بل المشترك بينها عنده هو
لفظ السلب كما في الوجود سواء لم يجزم العقل بالانحصار كيف لا يجزم بالانحصار مع ان معناه
زيد اما موجود بالوجود الخاص واما ان لا يكون بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات
مفهوم خاص وسلبه بل طلب قسما اخر بهذا الطلب انما يتوهم نظرا الى جانب اللفظ وان اذا نظر
الى جانب المعنى فلا مجال لتوهم الطلب كما بينا فظهر ان المخطي مخطي ضرورة وجوب
اشتراك مورد القسمة بين الاقسام وذلك لان التقسيم ضم مخصص الى مشترك وحقيقته ان يضم الى مفهوم
كلي قيود مخصصة مجامعة اما متقابلة او غير متقابلة فيحصل من انضمام كل قيد الى قسم منه فلا بد ان يكون
مشتركا بين اقسامه بخلاف الترديد فانه لا يستلزم اشتراكا كما في المنفصلات وقد يجري في الجزئيات الحقيقية
كما في الكلب الشبيه بها كقولك زيد اما ان يكون قائما او قاعدا وليس تقسيم الوجود الى اقسامه بالنظر
الى لفظه على تأويل المسمى به لصحته مع قطع النظر عن اللفظ بالمرة كما سنذكره لانا لو قطعنا
النظر عن لفظ الوجود وقيل لكلامي ان يقول اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود وعلم احد المعاني
الحقائق المختلفة كالانسان والفرس وغيرهما وليس هناك امر غير ذلك يدل عليه لفظ الوجود فوجد الحكم
معارض بمثله ولا يخفى انه خروج عن الانصاف لان البديهة مع قطع النظر عن اللفظ كلها تشهد بان للموجودات
لها حالة مشتركة فيها وبها تمتاز حملها عن المعدومات بأسرها واعلم ان هذه الوجوه
منبهات لا براهين اذ اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهي لا تعالى هذا الكلام بعينه جار فيما ذكره
الامام لبداهة تصور الوجود فلا يكون للمنع المورد هناك كثير نفع انصافا لانا نقول البديهي
هناك الحكم بان تصوره بوجه ما بديهي وذلك مما لا نزاع فيه وانما النزاع في كون تصوره بالكنه
بديهيا وذلك مما ينازع في حصوله فضلا عن كنهه حصوله لعدم تصور طرفي ذلك

البديهي على الوجه الذي توقف عليه الجزم فهل فعل هذا لتوقف جزمه على قول شارح
مقصور به طرفه عليا وجه يتوقف عليه الجزم والوجوه المذكورة ايضا فلا تفيد تصورا او الجواب
ان اصلاح البديهي الى النفيه بالنسبة الى بعض الاذهان انما هو لتنوع خفاء فيه وذلك مما لا يخص خفاء
تصوراته لتحصيل النفيه في القول الشارح وانما خص المذكور خفاءه لاجل تصوراته بينهما على ان اجلى البديهيات
اعني الاوليات لوجد فيها خفاء او توقف فما ظنك بغيرها والمنع والمعارضة فيما ذكرنا معرض
السنة لا يجري كثير نفع فهل من البين ان ليس كل شيء منها على كل شيء بل لا بد هناك من مناسبة مخصوصة
وشرايط معينة فاذا امتنع حصول تلك المناسبة والشرايط لم يترتب عليه المقصود كما لم يترتب على الدليل اذا منع
مقدماته ما هو المقصود منه وكذا اذا عورض بما ينافيه فتخصيص المنع والمعارضة بغير التنبيه مما لا وجه له وانت
تعلم ان المقصود بالاستدلال اثبات المدعى في نفسه اعني اظهار ثبوته في نفسه فاذا منع او عورض احتيج
الى دفعهما والا فات المقصود بالكلية واما التنبيه فلم يقصد اثباته لسقوطه بالمنع او المعارضة
بل تنبيه السامع لثبوته فاذا منع او عورض فات تنبيهه له ولا يقدح ذلك في ثبوته له المستغني عن
الاثبات بقوله لا يجدي كثير نفع يعني لعدم قدحه في ثبوت المدعى لا انه لا يجدي نفعا اصلا
لم ينازع فيها احد الا الاشعري ومن تابعه فانهم قالوا وجود كل شيء عين ماهيته فلا ليس عندهم وجود
مطلق مشترك او وجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الا حقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ
الوجود اشتراكا لفظيا واما القائلون بوجوده باشتراكه معنى فعندهم وجود مطلق مشترك بين جميع
الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل على الوجه الاول المبني على الاشتراك انما يدل على ان
الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق
ليس من الخاص وجزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده فيلزم ان يكون الماهيات
ايضا متحدة وليس كذلك فقيل عليه ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة
لا تركيب فيها اصلا بل لها صفات متعددة هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات
النقصان والامكان ولها تقيدات بتنوع واعتبارية بحسب ذلك تتراءى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك
تعدد حقيقي فما لم يتم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات ولا تم ايضا اشتراك
الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا اقول هذا خروج عن طور العقل فان بداهته شاهدة بتعدد الموجود
تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون
استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بحسب النظر العقلي ولذا قالوا بل هو معقول

معقول هناك كالحس في ادراك المعقولات وانه لا يمكن الوصول اليها والتالي المعقدون
بدرجات العقل القائلون بان ما يشهد له العقل فمقبول وما يشهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه
فيزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات اغاليط تقدر بحجتها ماولة بما يوافق العقل ثم بشهادة بهذا ايضا
عندهم مستغنون عن اقامة برهان على بطلان امثال ذلك ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت
اليها لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات فيرد ان الوجود اذا كان داخلا في الموجودات
وجزءا لها لا يجب ان يكون ذاتيا لها لجواز ان يكون جزءا غير محمول والتالي المشتق منه على هذا التقدير
اعني الموجود فلا يلزم ايضا كونه ذاتيا لان المشتق من جزء غير محمول يشتمل على نسبة خارجة عن ماهية
المركب ولو سلم كونه ذاتيا فلا نسلم انه جنس لجواز ان لا يكون تمام المشترك فلا تم ما ذكره من الاستناد المقصود
لا تمايزه عليا كونه جنسا ويجاب عنه بانه لما كان جزءا لجميع الموجودات وجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء
اخر موجودة سواء كانت تلك الاجزاء محمولة او غير محمولة ثم ننقل الكلام الى تلك الاجزاء الاخر ونقول
يجب ان يكون الوجود جزءا لها اذ الفرض ان الوجود جزء للموجودات باسرها وتم المطلوب من غير احتياج الى
كون الوجود ذاتيا وجنسا وكون الاجزاء الاخر فصولا لان تحقق ما ذكر متوقف على تحقق
جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال هذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية لقيام البرهان على امتناع
ان يتحقق في الخارج امور مترتبة غير متناهية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل
على استحالته او غاية امتناع تعقل كنه الماهية بالعكس الى القوى القاصرة عن ادراك تفاصيل لا متناهية
والتالي القوى العالية فيجوز ارتسامها بكنهها فيها اللهم الا ان يقال ترتيبها في وجودها في تلك القوى
تسلسل كان في الامور العقلية فيلزم امتناع تعقلها بالكنه مطلقا فلا يتم شيء مما ذكرتم لا اتحاد
الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اي لزوم اتحاد جميع الماهيات على ذلك التقدير اعني كون
الوجود زائدا في بعض نفسا او جزءا منها في بعض فقط واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية
فلجواز ان يكون الوجود زائدا على ماهية الفصول فلا يلزم ان يكون لها فصول اخر الى لا نهاية له
لانه ان اعني العرضي العروض فذلك هو العرضي شيئا من ذلك بل المعنى للعروض الذي هو
والنفسية هو الماهية فلا يلزم محذور اذا كان مشككا يكون زائدا في جميع الذي
يلزم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الكل واما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الكل
لجواز ان يكون ذاتيا لبعض عرضيا لبعض اخر على انه قيل لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في
الماهية والذاتيات بالتشكيك اقوى ما ذكروه على ذلك انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات

لم يكن ماهيتا متخالفة لما ذاتيتان واحدة ولا ذاتيتهما اجزاء وهو مسترض بالعارض ايضا الاختلاف بالكمال
والنقصان نفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية وح نقول
لم لا يجوز ان يكون الوجود طبيعة جنسية تحتها افراد مختلفة كما ان تلك الطبيعة مع فصولها كما ان العارض
المقول بالتشكيك عندكم مفهوم واحد في نفسه مقول على ذوات مختلفة بذواتها كما ان ذلك العارض
وهو المطلق قيل المطلوب زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على
افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات الخاصة عروضه للماهيات لجواز ان يكون
الوجود العارض المعروض معا داخلين في الماهيات فلا يكون اللازم من التشكيك عين المط ولا مستلزما له
وهو مدفوع لان حاصل قوله واجيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع ان الوجود بالقياس
الى الماهيات ان كان متساوي الحصول فيها لم يجز الاختلاف بالنفسية والجزئية والعروض بناء على امتناع اختلاف
مقتضاه كما مر وان لم يكن متساوي الحصول فيها بل كان مشككا بالقياس اليها لزم خروجه وهو عين المدعى
وكان هذا القائل توهم ان التساوي في الحصول والاختلاف فيه مختصان بالامور المحمولة بمعنى الحمل هو علي عليه
او ان الممتنع اختلاف الذاتيات بالقياس الى ما هي ذاتية له ومحمولة عليه دون الاجزاء التي لا تحمل والصحيح انه لا فرق
الوجه الثاني انه نعقل الوجود ونشك في تعقل الماهية اي نعقل الماهية ولا نعقل وجودها اعترض
على هذا الوجه بان محصله انا نتصور الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة اي متصورة والوجود
ليس بمعلوم اي مصدق تغافل لتكرار الوسط واجيب بان المراد كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية
ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا
ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له وهذا انما يتم لو كانت الماهية معقولة بالكنه فانها اذا كانت
معقولة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتيا لها مجهولة فيصل الغفلة عن انتسابها اليها او لا يرى ان النفس لما كانت
متصورة باعتبار تدبير البدن لا بكنهها تعرضوا لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس
لها وهذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص زائد ايضا في الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها
مع عدم تعقل وجودها فان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار يعني
ان تعقل الماهية هو وجودها الذهني فاذا تعقلت كانت موجودة لكن لا يلزم من تعقلها تعقل
تعقلها اذ ربما يكون وجودها الذهني حاصلا ولا يكون متعقلا لان تعقل الشيء لا بد وان يكون مغايرا
له ولو بالاعتبار كما في تعقل الاشياء الخارجة عن المتعقل اعني الاشياء التي لا تكون عينه ولا قائمة به واما
بالاعتبار كما في تعقل الشيء نفسه او الامور الحالة فيه فان تعقل المجرد لذاته بذاته لا بصورة حاصلة من ذاته

في ذاته وذلك لان ذاته حاضرة لذاته اذ الشيء لا يغيب عن ذاته وذلك اقوى من حصول مثاله
في ادراك ذاته لكن اعتبار حضوره لذاته مغاير لاعتباره من حيث هو وكذلك تعقل الامور الحالة
فيه كالصورة الذهنية القائمة بالنفس فانها هو بحضور ذواتها عند المدرك لا لحصول صورها فيه فان النفس
في ادراك الصورة الذهنية لا تحتاج الى صورة اخرى منتزعة من الاولى بل يتحد هناك المتعقل والمتعقل
بالذات ويختلفان بالاعتبار اذ لا بد من التفات النفس الى الحاصل فيها ليصير معقولا كما يتحد العاقل والمعقول والتعقل
ذاتا في ادراك المجرد نفسه ويختلف اعتبارا واذا كان الادراك بحصول صورة الشيء عند العاقل يسمى ذلك علما
انطباعيا واذا كان بحضور المدرك بنفسه عند المدرك يسمى ذلك علما حضوريا وعلم الله تعالى بجميع الاشياء
من هذا القبيل كما سيأتي تحقيقه اجيب بانه لو كان تعقل الماهية مستلزما لتعقل وجودها
اي على انه ليس عينها او جزءها كما يدل عليه قوله اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه واراد بالمقوم
الذاتي بالمعنى الاعم الشامل للذات فانا نتعقل مثلا المثلث وغيرها ونشك في وجودها الذهني
والخارجي ولذلك احتيج فيها الى اقامة البرهان وينبه عليه ما قيل من انك ان اردت به التعقل بالكنه فممنوع
وان اردت غيره فلا طائل تحته فيقول ولا يمكن ان يقال لا نعني المثلث الا سطحا يحيط به خطوط ثلاثة وهذا
معقول بكماله لان المثلث ليس من الماهيات الاعتبارية التي يكتفى في تعريفها بالعناية بل من الماهيات
الحقيقية فلم قلت ان كل حقيقة هذا الموجود الخارجي في حد ذاته هو الذي ذكرته لا غير وهذا جار في
جميع الحقائق لاحتمال ان لا يكون شيء منها متعقلا بالكنه فان قيل يجوز ان يكون الماهيات
التي لا نتصورها يعني ان المدعى كون الوجود زائدا في الكل وما ذكرتم على تقدير صحته انما يدل على كونه
زائدا في الحقائق التي نعقلها كالمثلث واخواته دون التي لم نعقلها بخصوصياتها لجواز ان لا نعقلها
عن تعقل وجودها اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك فيه لما قد عرفته سابقا
من انه يجوز على تقدير الاستواء بالنفسية والجزئية والعروض مستندا الى اقتضاء غير الوجود وذلك لا الى
اقتضائه اياه المنافي للاستواء وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا كما ذكرنا فقد
انكشف عليك ما هو وعلمه بما قررناه في الوجه السابق فلا نعيده الوجه الثالث انه لو كان
متحققا لا يريد به تحققه في نفسه بحسب الخارج بل حصوله للاشياء واتصافها به فان اتصاف الموجود بالامور
الاعتبارية جائز فبعض الموجودات الخارجية متصف في نفس الامر بالامكان وان لم يكن الامكان موجودا
خارجيا لو كان نفس الماهيات او داخلا فيها لم يكن نسبة الماهية اليه والى السلبية على السوية وذلك
لان نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه بالضرورة وكذا الحال في نسبته الى جزئه

والی سلب ذلک الجزء وهذا الدلیل انما یدل علی زیادة الوجود علی الماهیة فی الممکنات سواء
کان وجودا مطلقا او خاصا ومنهم من قال ان الذی زعم ان الوجود عین الماهیة یقول ان بعض الماهیات
یقتضی لذاتها ان یکون تلک الماهیة فی الخارج وسواء کون الذاتة وبعضها کالانسان یحتاج فی کونه انسانا
فی الخارج الی غیره لا فی تحقق امر زائد علیه اذ ذلک هو الممکن ولیس هناک امر یکون نسبة الماهیة الیه والی سلبه
سواء وان سلم فالمغایرة الاعتباریة کافیة کما فی ادراک الانسان نفسه فلا یلزم من تحقق الامکان تحقق
وجود مغایر للماهیة المفهوم کما ادعاه ولا یذهب علیک ان کون الماهیة تلک الماهیة فی الخارج مفهوم مغایر
لمفهوم الماهیة قطعا وذلک المفهوم هو المسمى بالوجود لان کون الماهیة فی الخارج الا انه زید علیه قید وهو قوله
تلک الماهیة مرح یقول اذا لم یقتض الماهیة لذاتها الاتصاف بذلک المفهوم ولا عدم الاتصاف به کان هناک
مفهوم وراء الماهیة نسبة الماهیة الیه والی سلبه سواء فقد تحقق الامکان بمعنی تساوی النسبة وان قوله وان
سلم مجاب بان المستدل یکون الامکان نسبة یقتضی طرفین متغایرین حتی یعترض بان التغایر الاعتباری
کاف والا لکان تخصیص الاستدلال بالامکان لغوا لجریانه فی الوجوب بعینه بل المستدل بما ذکرناه من ان نسبة
الشیء الی نفسه او الی جزئه لا یکون کنسبته الی سلبهما ضرورة   ضرورة عدم توقف حمل الذاتی
علی الملحد لال قدم ما فیه من ان ذلک اذا کان ما له الذات معقولا بالکنه وهو غیر مسلم فی شیء
من الماهیات   وهو تناقض منع لزوم التناقض بان معنی قولنا الماهیة لیست بماهیة فی الخارج ان الماهیة
المعقولة لیست من افراد ما له ذات خارجیة ولا تناقض فی ذلک وهو منقوض بان قولک له ذات خارجیة
یشتمل علی معنی الکون فی الخارج فقد اعترفت بمفهوم وراء الماهیة ولیست فی ذلک بان نسبتها الی الافراد
وحاصله فی الحقیقة ان الماهیة لیست موجودة فی الخارج فلو کان الوجود الخارجی عین الماهیة لکان المفهوم من سلب
الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنی المتبادر من سلب الشیء عن نفسه لا بالاعتبار الذی لبس فیه وهذا ایضا فیه
بلا ارتیاب وما قیل من ان سلب الشیء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا یکون موجودا فیه فلا یکون هو هو فیه
وذلک لان ماله فی الحقیقة الی سلب الوجود عنه ولو کان موجودا فی الخارج عینه لم یجز اصلا فاذا لم یکن
الانسان موجودا فی الخارج وقلت الانسان لیس بانسان فی الخارج کان موجودا صادقا ومحصوله ان
الانسان لیس بموجود فی الخارج والا اذا قلت الانسان لیس بانسان اصلا   فیلزم ترکب الواجب
بهذا استدل علی انه لا یکون الوجود واجبا فی الکل ولا یلزم من ذلک کونه خارجا فی الکل فان اجیب
بما سبق من ان ذلک لا یجوز علی تقدیر الاستواء وعلی تقدیر التشکیک کان زائدا فی الکل رد بما سبق ایضا واعلم
ان الشارح صرح اولا بان هذه الدعوی ضروریة وان الوجوه المذکورة تنبیهات اشارة الی ان المنوع

التی تورد علیها لا یجدی کثیر نفع لان المدعی ظاهر الثبوت مستغن عن الاثبات فالمقصود بتلک
الوجوه ازالة الالتباس عنه بالقیاس الی الاذهان القاصرة واما البصائر السلیمة فکما یدرک اشتراک
الموجودات فی حالة یمتاز بها عن المعدوم ما کان یسمى فی العربیة بالوجود والکون وفی الفارسیة بهستی وبودن
کذلک یدرک ان مفهومها خارج عنها یوصف بها ویحمل علیها نعم حقائق الموجودات وحقیقة تلک الحالة
وکیفیة قیامها بها وحملها علیها لیست معلومة بالکنه ولا یضر ذلک فی الجزم بالاشتراک والزیادة علیه
علی معنی ان مفهوم الماهیة من حیث هی لیس نفس احدهما ولا احدهما داخلا فی مفهومها الا ان معنی
ان الماهیة منفکة عنها اقول وعلم ان یرد هکذا ویقال ان قیام الوجود بالماهیة فاما ان یتقوم بها
بشرط وجودها او بشرط عدمها فالجواب منع الحصر فانه یتقوم بالماهیة من حیث هی لا بشرط الوجود ولا
بشرط العدم کما ان کل قائم بشیء کالبیاض بالجسم مثلا انما یکون قیامه به لا بشرط حصوله ولا بشرط
عدمه عنه وله ان یرد هکذا ویقال قیامها بها اما فی زمان کونها موجودة او فی زمان کونها
معدومة فلا یمکن منع الحصر اصلا والا یلزم الواسطة قطعا بل یختار ان القیام فی زمان کونها موجودة
بهذا الوجود لا بوجود آخر حتی یلزم تحصیل الحاصل کما فی قیام البیاض بالجسم بعینه قوله بل الماهیة اذا کان
تکونها وجود ما قیل کونها له ان یثبت لها فی الخارج او لا فان لم یثبت لها فی الخارج کانت عاریة عنه فی
الخارج بل معدومة فیه وان ثبت لها فی الخارج کونها ولا شک ان ثبات شیء فی الخارج غیر ذلک الشیء فی
الخارج فیکون ممتازا عنه فی الخارج اذ الغیریة ملزومة للامتیاز ثم ان هذا الکون الممتاز فی الخارج لیس
عین الماهیة ولا جزءا بل هو زائد علیها فی الخارج فلا یلزم من عدم افراد کل منها بوجود عدم زیادته علیها
فی الخارج ثم قیل واعلم ان المفهوم من کلامه ان زیادة المعقول علی القابل فی الخارج انما یتصور اذا کان
المعقول موجودا بوجود مغایر لوجود القابل وهو ممنوع اذ قد یوجدان بوجود واحد کالوجود
والماهیة فان الوجود موجود بنفسه لا بوجود مغایر له والماهیة القابلة له موجودة به فالمعقول
الزائد فی الخارج وقابله اما موجودان فی الخارج بوجودین متغایرین او بوجود وماهیة موجودة به
فزیادة المعقول فی الخارج علی قابله متصور علی وجهین فمن اراد حصرها فی وجه واحد فلا بد له من دلیل
علی نفی جواز الآخر ونحن نقول   اذا قلنا زید موجود فی الخارج فقولنا فی الخارج ان قیس الی زید
کان ظرفا لوجوده وان قیس الی وجوده کان ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود فی الخارج بلا ارتیاب
هو ما کان الخارج ظرفا لوجوده کزید فی مثالنا هذا واما الذی یقع الخارج ظرفا لنفسه کالوجود فی مثالنا
فلا جزم بکونه موجودا من الموجودات الخارجیة فان عاقلا لا یشک فی ان زیدا موجود فی الخارج واما ان وجوده

زيد موجود في الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شي لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود
ذلك الشي او لا يرى ان قولك زيد متصف في الخارج بالسواد صادق قطعا وقد وقع الخارج ههنا ظرفا لنفس
الاتصاف وان قولك اتصاف زيد بالسواد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا كيف والسلوب والنسب لا وجود
لها في الخارج بلا اشتباه فيقع الخارج ظرفا لها لانفسها لا لوجودها اذا تمهد هذا فنقول للماهية اذا كانت
في الخارج اي وجدت فيه ثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا نجوز ان
يقال ثبت لها في الخارج الكون على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون لها وذلك لان ثبوت شي لاخر في الخارج
بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتضي وجود ذلك الشي في الخارج بجواز اتصاف الموجودات الخارجية في
الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشي ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور
اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا ولو كان الكون ثابتا في الخارج للماهية لكانت قبل ثبوته لها
ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون اخر فيه هو لبطلانه فقوله وان لم يثبت لها في الخارج كونها
كانت عارية في الخارج عن الكون فلا يكون موجودة فيه ضرورة وبانها وان لم يثبت لها في الخارج كونها لكنها
يثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة فيه لما عرفت ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج
ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون
ظرفا لاتصافه بالوجود ليلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به فعلم بما قررنا ان الوجود الخارجي لا يكون
موجودا في الخارج والا لقام في الخارج بالماهية فكان لها قبل قيامه بها وجود اخر فيه ومما يقال من ان
قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها
بالعكس ليس بشي لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم تشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها
لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون قيامها به قياما خارجيا على نحو قيام صفة البياض بالجسم لكن التشني في
من تلك القاعدة البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد عليه فان ازدان
عن الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو المتحقق هو متحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق اخر
بل هو متحقق بذاته وما عداه المتحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام المتحقق اليه ومثل ذلك بالضوء فانه مضي في الضوء
زايد عليه وما عداه مضي بالضوء لا بذاته ليس كما يقول عليه لما عرفت من ان الوجود لو كان موجودا في الخارج
لكان قيامه بالماهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود اخر فيه ولما قيل من ان اتصاف الشي بنفسه غير
معقول لا لو اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا بحسب نفس الامر فوجود الماهية في الخارج
وجود خارجي لا موجود خارجي وكذا الضوء ضوء في نفسه لا انه مضي في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشي بنفسه

في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا لارتفع النقيضان قلت ان السلب
فرع تصور الايجاب حيث لا يتصور الايجاب لا يتصور السلب فليس ذلك من ارتفاع النقيضين
في شي وانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبة لا يصدق ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور
نسبة وسيأتيك توضيح هذا المعنى في قوله والوجود لا يرد عليه القسمة هذا اذا قلنا ان الوجود مفهوم كلي له
افراد كثيرة تتصف بها الماهيات اتصافا حقيقيا كما هو المسطور في كتب القوم ويتبادر اليه الفهم اتضاحا
واما ان قلنا ان الوجود هي حقيقة متشخصة في حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة بذاتها
لا يتطرق اليها عدم اصلا ولا امكان قطعا وهي حقيقة الواجب ومعنى كون غيره موجودا انتزاع تلك الحقيقة
المقدسة القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية فذلك كلام تعجز عن
ادراكه الا اولوا البصائر الذين خصوا من عنده بفطنة ثاقبة عالية واوتوا من لدنه حكمة بالغة وسيتلو
عليك تفاصيل هذه المقالة ان شاء الله   والماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل فان العقل ح يلاحظها من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا اي سواء
كان ذهنيا او خارجيا فانها وان كانت موجودة في الذهن يمكن للعقل ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود
وينسب اليها الوجود فيجدها قابلة له واما اذا لوحظ معها الوجود او العدم فلا يكون قابلة له ولما كان
قيامه بالماهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم ح زيادته عليها
الماهية في التصور لا في الوجود والعين فالماهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا
للامتياز في الخارج كما في اتصاف الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن وذلك لان العقل لا يقدر
على اعتبار الماهية المطلقة في الخارج اولا ثم اعتبار اتصافها بالوجود فيه ثانيا فانه اذا اعتبرها في الخارج
فقد اخذها مع الكون فيه وليس له ان لا يعتبرها في الخارج ويعتبر اتصافها فيه وانما اطنبنا في توضيح هذا المقام
لانه مما زلت فيه اقدام الافهام وعسى ان ينفعك في مواضع اخر ان شاء الله الموفق   تبطل القضية الحقيقية وهي
التي حكم فيها على ما صدق عليه الموضوع بالفعل اعم من ان يكون موجودا في الخارج او لا يعني ان الحكم في
الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج
او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع
ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل متناولا لها
ومتناولا لما عداها مما لم يوجد في شي من الازمنة اصلا من الافراد والتي يصدق عليها المثلث في حد انفسها فظهر
ان الحكم فيها يتناول ما ليس في الخارج موجودا اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة

ان صدق الايجاب الحملي ثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت اصلا لا في الخارج ولا في
الذهن كانت الاحكام الايجابية الكلية الحقيقية كلها باطلة قطعا فبطل ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان
الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذي هو مدعاه اللهم الا ان يحمل الحقيقية
الحرية داخلة في المدعي فانها باطلة لم يرد ان الخارجية لا يكون صادقة بل اراد ان الكلية الماخوذة
بحسب الخارج ليست كلية بل هي في الحقيقة جزئية كالقضايا الكلية الخارجية باطلة كليتها وان كانت صادقة في انفسها
بخلاف القضايا الحقيقية فان كليتها صحيحة وهي ايضا صادقة في انفسها وهي المعتبرة عند المحققين مثل كل على ذلك
القضايا الهندسية والحسابية فانها ليست مخصوصة بالموجودات الخارجية بل يعمها وغيرها لان تلك الاحكام من
لوازم الماهيات والا الخارجية فاما اعتبرها الظاهر يوهم ان مراد هذا النص فلا اعتداد بها فان قلت
اذا كان المحمول مختصا بالوجود الخارجي او الذهني فكيف يؤخذ القضية حقيقية لاستلزامه كذب الموجبات
الكلية قلت يجب هناك اخذها خارجية او ذهنية وذلك لا يضرنا في مطلوبنا وقد حقق المص بيان
ذلك في نقد التنزيل فيبل عليه لم يزد المص هناك على ان قال الذي اعتبره الجمهور في القضية المحصورة ليس
الا هذا الاعتبار فليس فيما ذكره المص الشارح ولا المص ما ينبي بطلان الخارجية واعتبار الحقيقية وقد ذكرنا
على ما هي هذه ذلك فارجع اليه اقول قد ابطل المص الخارجية هناك بما قررناه لك ههنا وايده بان قولنا
كل واحد من عرضين يتحركان دايما بالخلاف على محور واحد الى قطبية فانهما متقاطعان ويتفصلان
قضية صادقة لا ينظر فيها الى وجود موضوعها في الخارج بل الى ماهيته ثم قال ان رح الموضوع ان وضع مع
حيثية كونه موجودا في الخارج صح الا ان الوجود رح يكون صفة موضوعه مع الموضوع جزءا منه وكلاهما
فما نفهم من رح اذا اطلق ثم ابطل ايضا تفسير المتاخرين للحقيقية وتكلم على القضية الذهنية التي اعتبرها صاحب
التنزيل وقال بعد ذلك اذا ظهر فساد الوجوه التي ذكرناها فلنبين المذهب المتعارف الذي يستعمله الجمهور
من المحصلين واورد كلاما محصوله ما ذكره الشارح في تفسير الحقيقية فقول من قال لم يزد المص هناك
على ان قال فرية بلا مرية واعلم ان ما ذكره من الدليل على الوجود الذهني راجع في الحقيقة الى ما استدلوا
به عليه في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين
فانا نحكم على الممتنع مثلا بانه اخص من المعدوم واعم من شريك الباري وانه معلوم ومقابل للممكن الوجود
الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ
ليس في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بوجوه الاول انك ان اردت بالامور الثبوتية
امورا ثابتة في الخارج فلا نم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا

في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة على المطلوب لان الكلام في
الذهني فكيف يستدل به عليه وجوابه ان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها وانما
اعتبر الثبوت بهذا المعنى احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها
لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان انتفاء شيء عن اخر يستلزم اتصاف الاخر بانتفاء ذلك
الشيء عنه وبالعكس بل لا فرق بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود
الموضوع فكذا ما يلازمها فاذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابيا
لا راجعا الى السلب لكنا نقول ان زعمت انا نحكم بان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور
فهو باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انها ثابتة له في
الذهن كان ذلك ادعاء للوجود للموضوع فيه فكان مصادرة ايضا وجوابه انا ندعي انا نحكم بثبوتها
للموضوع في نفس الامر ونعلم ان تلك الاحكام صادقة فيكون تلك المحمولات ثابتة للموضوع بحسب نفس الامر
وذلك موقوف على وجوده في نفس الامر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن الثالث انك ان اردت
بالوجود الخارجي ما ليس في قوتنا المدركة فلا نم انا نحكم على ما وجود امور لا وجود لها في الخارج بل كل
ما نحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية لشمول علمها للمفهومات باسرها فهي موجودة خارج قوتنا المدركة
فيكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية مطلقا انحصر وجوده
في قوة ادراكية غير قوتنا ويكون انتقال مدركتنا الى الموجود في تلك المدركة كافيا في الحكم عليه
ولم يثبت المطلوب لان المتنازع فيه وجود الاشياء في قوتنا المدركة وجوابه انا لا نريد بالوجود
الذهني الا وجودا مغايرا للوجود الاصيل الذي هو مصدر الاثار ومظهر الاحكام فان النار
مثلا لها وجود عيني يصدر عنها اثارها ويظهر عنها احكامها من الاحراق والاضاءة وغيرهما
وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار
هل لها سوى ذلك الوجود وجود اخر لا يترتب عليها تلك الاثار والاحكام سواء كان ذلك
الوجود الاخر في قوتنا المدركة او غيرها فوجود الاشياء في المبادي العالية كاف لنا ولا حاجة بنا
الى اثبات وجودها في قوانا وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل فان قلت
شبهة النفاة تدل على ان المتنازع فيه وجود الاشياء في اذهاننا قلت تلك الشبهة جارية في وجودها
في القوى المدركة مطلقا الا انهم ذكروا الذهن وارادوا القوة المدركة وايضا اذا ثبت
للاشياء وجود ظلي في الجملة فالظاهر انها موجودة في اذهاننا لكونها معلومة لنا ولو بوجه ما

ولا حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه
الاشياء ايد وعليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة مثلا في الذهن لما ان يكون ماهية الحرارة او لا فعلى الثاني
لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين
ذهنيا وخارجيا لا يقال لا نعني بوجود الشي في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة
له في الحقيقة لانا نقول انما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء في الذهن لان الحكم على الممتنع
مثلا بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا
او باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة والجواب ان الموجود في الذهن
ماهية الحرارة لكنها موجودة بوجود ظلي غير اصيل لا يترتب عليها الآثار ولا يظهر منها احكامها وكون المحل
الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود
العيني الاولي الظلي وبالجملة اذا كان الموجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصيل لم يلزم مشاركة
الموجود الذهني للموجود الخارجي الا في لوازم الماهية وما ذكرتم من اتصاف المحل والتضاد ليس من
لوازمها بل من توابع الوجود الخارجي ولوازمه وبهذا التحقيق تندفع جميع الشكوك الموردة في
هذا المقام هذا وقد قيل لا نجوز ان تكون الصورة الذهنية مخالفة لما في الخارج في الماهية والا لم يكن
العلم مطابقا للمعلوم ح ولا فرضا في الحكم على الذهني لشي بان الخارجي محكوم عليه بذلك الشي وحيث
اول يلزم من مطابقة العلم بالمعلوم الموافقة في تمام الماهية اذ التصور بالشبح وارتسام صورته في الذهن
وبما حكمنا على ذلك الشي وح تكون صورته آلة للحكم عليه لا محكوما عليها وربما حكمنا على تلك الصورة
وح لا حكم بان الخارجي كذلك فيل واتصاف الذهن اذا لاحظنا الصور الخيالية وجدناها اشباح لو وجدت
في الخارج لكانت هي عين الاشياء التي هي صورها اشباح لا يعدم عنها شي من احوالها يشهد بذلك
رجوع الانسان الى التامل فيها وكون الصورة قائمة بالذهن مع ان تلك الاشباح قد يتوهم بعضها
لا يقدح فيما ذكرنا لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وقد يقال الامور
المذكورة اعني الحرارة والبرودة ونظائرهما انما يحق تقابلها في الخارج والذهن لا يقبل ذلك
فلا يلزم اجتماع بعض هذه الالزام قوله لكان قيامها بها مستلزما لحصولها في الاعيان قوله
هذا انما يلزم اذا قيل ان ذلك المعنى يقوم بالماهية في الاعيان كما نقله ولم لا اذا قيل انه يقوم بها من
حيث هي ويترتب عليه حصولها في الاعيان فلا فالاولى ان يقال لا نعني بوجود الماهية الا الاتحاد
الا حصولها فيها كما لا يخفى الوجود غير قابل للزيادة والنقصان اه نقض هذا

هذا الدليل بانه لو صح لم يقبل شي زيادة ولا نقصانا اذ نقول مثلا لا تزايد في السواد
لانه ان حصل الزيادة فذا ياده ان سوادا هو غير الاول فيكون تحصيلا للحاصل وان كان غيره
فان بقي الاول فلا تزايد في السواد الذي كان بل هو قد زال وحصل سواد اخر وان لم يبق
فقد اجتمع سوادان في محل ولا غير سواد فلا زيادة في السواد وهكذا يقول في عدم قبول النقصان
ايضا والا يلزم اشتمال الماهية على ما هو اه اعترض عليه بانه لا استحالة في ان ينتفي الوجود الاول
ويحصل لذلك الشي بعينه وجود هو اشد من الاول واقوى منه واجيب عنه بانه يلزم اعادة المعدوم
بعينه وايضا كلامنا في ان الوجود المحقق لا يزيد مع استمراره محققا ورد بانه لما جاز ان ينتفي الوجود الاول
في ان ويحصل في ذلك الآن وجود اخر هو اشد من الاول فلا يلزم اعادة المعدوم لان المحل لم يخل عن
الوجود كما ان الهيولى التي يتعاقب عليها الصور لم يخل عن الصورة مطلقا وكما لو فرض تعاقب السوادات
على محل واحد بحيث لا يخلو في آن عن السواد نعم يلزم توارد الوجودين على طريقة تعاقب الصور ولا
لا بطلان في ذلك ولا قول المحشي ايضا فان كلامنا اه فهو صحيح كما يشعر به قوله ح يلزم ح ان يكون
الشي موجودا بوجودين وهو محل استحالته ثم لجواز ان يفيد احدهما ما لا يفيده الاخر فيحصل
من اجتماعهما خواص ليست مترتبة على احدهما وحده كما يجوز قيام ضوئين وسوادين بمحل واحد وايضا
لم لا يجوز زيادة وجود ما في نفسه على اخر في نفسه بنفس الوجود كزيادة مقدار ذراع على مقدار
ذراع بنفس المقدار وح لا يتم ما ذكره لانه انما يتاتى في وجود بعينه يزيد ويتصل في وجودين
احدهما زائد على الاخر في كونه وجودا وهما متغايران كذلك وقد يجاب عن الاول بان الشي اذا قام
به كون مقدار كما في الاعيان مثلا لم يتصور مع ذلك ان يصير كما فيها مرة بعد اخرى وما ذكر
من قيام ضوئين او سوادين بمحل واحد غير صحيح لما سياتي بل الكل من الضوء والسواد مراتب
مختلفة شدة وضعفا فيتوهم ان الاشد ضوءان او سوادان وعن الثاني بان الكلام في تزايد وجود
واحد وتناقصه اشتداده وضعفه كما عرفت سابقا ولا اختلاف افراد الوجود شدة وضعفا
وكمالا ونقصانا وتقدما وتاخرا واولوية وعدم اولوية فقد صرحوا بجوازه وحكموا بانه مقول
عليها بالتشكيك وسيصرح الشارح هناك بان الشدة والضعف غير الاشتداد والضعف الذي ذكرنا
ان الوجود لا يقبلهما لان مآل الشدة والضعف في باب التشكيك ما الى ان يترتب الآثار على
احدهما اكثر من الاخر عليه اقل ولما الى ان احدهما في نفسه اكمل وازيد في ماهية الوجود من الاخر
كزيادة مقدار على ما دونه كما مر ولا الاشتداد المنفي هنا فالمراد به الحركة في الوجود على طريقة الحركة

فی الکیفیات وکذا المراد بالتزاید هو الحرکة فیه علی نحو الحرکة فی الکیفیات ولما کان من البین ان
المتحرک فی ای حال من احواله یجب ان یکون متقوما بدون تلک الحال حتی یتصور تبدل الحال علی شیء واحد
بعینه تدریجا فیکون متحرکا فی تلک الحال ای الوجود ومما لا یتقوم المحل بدونه کان اسناد التزاید والاشتداد
فی الوجود مستغنیا عن الدلیل بل یکفیه تجرید اطرافه وتصورها علی ما ینبغی واذا عرفت تحقیق معنی الاشتداد
والضعف وقعت علی تحقیق معنی التزاید والتناقص بالمقایسة لان معنی الاشتداد ان یکون الحال اه
مثال ذلک اشتداد الماء فی سخونته فالحال الغیر القار هو السخونة والمحل القابل هو الماء ولا شک ان السخونة
فی حالة تزایدها تتبدل نوعیتها فی الآنات ای یوجد فی کل آن یفرض نوع من السخونة اقوی من السخونة التی وجدت
فی الآن السابق واضعف من التی توجد فی الآن اللاحق ویکون الموجود من السخونة فی کل آن متوسطا
بین ما یوجد فی آنین محیطین بذلک الآن وهذه الانواع تتحد وجمیعها علی الماء الذی هو محل متقوم دونها
فهذا التبدل المخصوص علی هذا المحل من حیث ان هذا المحل متوجه بهذه التحددات الی غایة ما من السخونة یسمی اشتدادا
ومعنی الضعف هو هذا التبدل من حیث ان المحل منصرف بتلک التحددات عن تلک الغایة کما اذا ترک الماء المسخن
یبرد ویضعف ان کل واحد من الاشتداد والضعف حرکة ولا تحقق للحرکة الا اذا کان للمتحرک فی کل آن
یفرض فی زمان حرکته حالة لا یکون له تلک الحالة قبل ذلک الآن ولا بعده فالمتحرک فی الاین لا بد له فی کل
آن من حصوله فی مکان لا یکون له ذلک الحصول قبل ذلک الآن ولا بعده وکذلک المتحرک فی الکیف لا بد له
فی کل آن من کیفیة لا یوجد قبله ولا بعده وکذلک المتحرک فی الکم لا بد له فی کل آن من کمیة لا یوجد قبله ولا بعده
وعلی هذا القیاس حال المتحرک فی الوضع ولا شک ان المتحرک یجب ان یکون باقیا بعینه من مبدأ حرکته الی منتهاها
فوجب ان یکون المتحرک متقوما دون الاحوال التی یتحرک فیها فما لا یتقوم المحل بدونه کالوجود لا یتصور حرکته
ثم ان فی الحرکة شبهة عامة وهی ان انتقال المتحرک فی الاین مثلا ان کان له من مبدأ المسافة الی منتهاها این
واحد فلا حرکة فی الاین بل هو ساکن مستقر علی این واحد وان کان له ایون متعددة فاما ان یستقر علی واحد منها
فی اکثر من آن واحد فتنقطع الحرکة او فی آن لا یستقر فلا یکون فی کل این الا آنا واحدا فیلزم تتالی
الآنات وهو باطل عند صاحب الکتاب وکذا القول فی الحرکة الکیفیة والکمیة والوضعیة واجیب عنها بانه لیس
للمتحرک من مبدأ المسافة الی منتهاها الا این واحد مستمر هو کونه متوسطا بین المبدأ والمنتهی لکنه غیر مستقر بحسب نسبته
الی حدود المسافة فیتعدد بحسب تعددها وکما ان حدود المسافة بالفرض کذلک تتعدد الایون بحسب الفرض وکما
انه لا یمکن ان یعرض فی المسافة حدان لیس بینهما مسافة اصلا کذلک لا یمکن ان یعرض فی ذلک الاین المستمر اینان
متصلان بل کل اینین مفروضین فیه یمکن ان یعرض بینهما اینات غیر متناهیة فلا یلزم تتالی الآنات والانقطاع

الحرکة ولا یکون المتحرک ساکنا وکذا المتحرک فی الکیف کیفیة واحدة غیر قارة وفی کل آن
یفرض یکون منها کیفیة اخری ضرورة ولا یمکن ان یفرض فی تلک الکیفیة الغیر القارة کیفیتان
متصلتان بل کل کیفیتین مفروضتین یمکن ان یفرض بینهما کیفیات اخر فلا یلزم شیء من المحذورات
وقد بین بذلک ان تلک الانواع المتبدلة فی الاشتداد انما هی بالقوة کالآنات علی ما صرح به
الفارابی واما حکموا بان الامور المختلفة المفروضة فی الاشتداد انواع بناء علی ان الاشیاء المختلفة
بالشدة والضعف یکون مختلفة الحقیقة علی زعمهم لان الماهیة واجزائها لا تقبل شدة وضعفا فلا یکون
النوع او الجنس مقولا بالتشکیک علی جزئیاته ثم ان تبدل الانواع مخصوص بالحرکة فی الکیف لقبوله الشدة
والضعف دون الحرکة فی الاین والوضع والکم اذ فیها تبدل افراد نوع واحد هذا المحصل ما حققوه
فی مباحث الحرکة مع زیادة توضیح له من قبلنا فالآخذ فی الشدة والضعف هو المحل وذلک
لان المحل هو المتحرک المنتقل من حالة الی حالة اخری وهو الباقی فی جمیع الاحوال کلها والحال المتبدل
نوعیته فهو متحرک فیه بمنزلة المسافة فی الحرکة الاینیة ومنهم من زعم ان المشتد هو الحال ورد علیه بان
السواد اذا اشتد فان لم یبق ذلک السواد بعینه فلا اشتداد فیه لاستحالة اشتداد المعدوم وان بقی
موجودا بعینه وقد عرض علیه زیادة فلا حرکة فی ذات السواد بل فی عوارضه فان قیل ان الجسم اذا
اشتد فی السواد فان لم یبق ذلک السواد فلا اشتداد فیه لاستحالة الاشتداد فی المعدوم وان بقی وعرض
علیه زیادة فحرکة الجسم فی عوارض السواد لا فی نفسه اجیب باختیار بقاء السواد ولا یلزم ان لا
حرکة للجسم فی السواد بل هو متحرک فی سواد غیر قار ولا یتحرک غیر القار فی نفسه فما لا یعقل اذ لا بد ان
یکون المتحرک مغایرا للمتحرک فیه ای الوجود وهو محض [illegible] هذه دعوی ما صح [illegible] برهان
بل اکتفوا فیها بالحدس واستقراء غیر تام والتجأوا الیها ضرورة وان ما ذکروه من امثلة لا یفضح
ما ربما اشتبه علی بعض الاذهان والظاهر بها ادعوه وان تلک الامثلة توقع بخاطرنا علیها انه قد
نوقع فی تلک الامثلة وقیل انهم یقولون ان مبادی الفصول للانواع الحقیقیة قد یکون خفیة ولها
لوازم عدمیة ظاهرة فیجعل هذه اللوازم العدمیة مبادی فصول للانواع الموجودة وکذا یقولون
عدم المانع لیس جزءا من علة الوجود بل هو کاشف عن امر وجودی هو جزء العلة وذلک الموجود فی
یجوز ان تعالی ما هو شرط هذا الامر فی هذه الامور فی الوجود وتلک الاعدام لوازم له ظاهرة فیکون
شرطا بالعرض لا بالذات لا بد لنفی هذا الاحتمال من دلیل ولا من حیث انه عضو المعقول
کان قابلا للتقطیع وذلک لانه انما کان قابلا له لکونه لطیفا ناعما وهو کالثلج وکذلک السیاسة المدنیة

ای لبنا

اعني تدبير المعاشرة مع العموم على سنن العدل والاستقامة وضبط القوى الحيوانية
وحفظها عن طرفي الافراط والتفريط من كمالات النفس الناطقة وهما مفقودان في الزناة والظلمة
وقد يكون لفقدان المزاج وكلاهما عدمي اه   فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته
عدم وجود اه هذا اشارة الى القسم الاول اعني قوله ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير
مؤثرة بقوله او عدم كمال لائق بالموجود اشارة الى القسم الثاني اعني قوله وعلى امور وجودية من حيث
هي غير مؤثرة كوجود مانع الشيء المتوجه الى كمال عن الوصول اليه فكانه قال او عدم كمال بالموجود وتسبب
ذلك العدم عن امر وجودي وانما اعتبر قيد عدم الايثار لان الشر في ماهيته وكذلك ان الخير يعتبر في ماهيته
الايثار ولذلك يختلفان بالاضافة فرب شيء مؤثر عند شخص لا يكون مؤثرا عند اخر فعلى هذا يكون الشرور
والخيرات منسوبة الى ذوي الارادة وانما اعتبر في الشر كونه غير لائق وفي الخير كونه لائقا بناء على ما قال من حيث
ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده كما عاين لغير ذوي الارادة ايضا وهو لمناسبة لما ذكر من
مثال الشر بالقياس الى الثمار وان كان اطلاقهما في ذوي الارادة اكثر واشهر قوله الضد تعالى عند الجمهور
اي في العرف العام   لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي منع ذلك بانه لم لا يجوز ان يتصف
بالوجود الخارجي ويكون وجوده عينه كما تقول النور نير ونوريته ليست زائدة عليه بل نقول كل صفة
فانها ثابتة لذاتها بذاتها ولغيرها بواسطتها كالوجوب واللزوم وغيرهما وقد سبق منا اشارة الى ان
الوجود العارض لموجود خارجي لا يجوز ان يكون موجودا في الخارج وانتهاء ايضا الى بطلان كون
الشيء موصوفا بنفسه وسياتي تحقيقه   ولنا ان الموجودات الخارجية معروضها الوجود الخارجي
اه رد عليه بان الوجود لما لم يكن موجودا في الخارج عندك كيف يتصور عروضه في الخارج لموجود خارجي
فان البديهة تشهد باستحالته وايضا قد تقدم ان الماهيات ليست قابلة للوجود ولا الوجود مقبول لها
الا في العقل لا شك ان العارض لموجود خارجي مقبول المعروضة في الخارج فبين كلاميه تناقض وقد بين
لك فيما اسلفناه من الفرق بين الموجود الخارجي والوجود الخارجي ما يندفع به هذا الرد ونظائره
اذ لا ندعي الا ان الوجود الخارجي عارض للماهية في نفس الامر وذلك لا ينافي كون العارض غير موجود
في الخارج ولا يناقض ما تقدم   اذ الضد لا يعرض للضد الا فراه هذه مقدمة متبادرة
الى الاوهام الى قبولها الا ان فيها بحثا وهو ان الثابت بالبديهة هو ان الضدين لا يجتمعان في محل واحد في
حالة واحدة ولم ان احدهما القائم بالاخر فلا شهادة لها بالصحة نعم لو لزم من قيام احدهما بالاخر
قيامهما معا بمحل الاخر ابتداء لكان محالا لكنه ممنوع فان قلت   اذا عرض احدهما للاخر لم يكن ذلك

ذلك العروض من حيث هو ضد له قطعا قلت   فاللازم ح ان لا يكون للوجود ضد من حيث
عروضه للمعقولات اذ المعقولات من حيث انها معقولات معروضة للوجود وليست ضدا له ولا يلزم من ذلك
نفي الضد بينهما من حيث حقيقته حرفي فلا يلزم نفي الضد مطلقا   والوجود لا مثل له اه يمكن ان يستدل على
ذلك ايضا بعروض الوجود لجميع الاشياء فان المثل لا يكون كذلك لان المثل لا يعرض لمثله كما ان
الضد لا يعرض لضده ويتجه هنا ايضا ان المثلين لا يجوز عروضهما لمحل واحد ولم ان احدهما لا يعرض
للاخر فغير مسلم   لان المثل يقال لذات تشارك غيره في تمام الحقيقة اه قيل المتكلمون القائلون
بان الوجود مشترك متواطئ حكموا بان الوجودات متماثلة فهم لا يشترطون في التماثل الذات بل المفهوم ولا شك
ان الوجود مفهوم فيجوز صدق التماثل عليه   اذ الذات لا تتصف بالوجود والعدم والوجود
لا يتصف باحدهما اه ورد عليه بان المص صرح في قواعد العقائد بتقسيم المتصور الى الذات والى الصفة
ولا شك ان كل شيء متصور متصف بالوجود ولو في العقل فعلى تفسير الذات غير مانع وايضا عدم اتصاف
الوجود باحدهما في الخارج مم وقد تقدم السند من مثال النور ويقدح الجواب ايضا   يكون
بهذا الاعتبار هو الموجود لا الوجود اه ورد عليه بان كون الوجود وجودا امر ثابت له في ذاته
وذلك لا باعتبار امر عارض له وما بالذات لا يزول بالعرض فيكون وجودا او موجودا مغايرا لهذا اما
والظاهر ان مراد الشارح هو انه اذا اعتبر ان الوجود عرض له الوجود في العقل فقد اعتبر من حيث انه
موجود ولم يعتبر من حيث انه وجود لان اعتباره من هذه الحيثية هو اعتباره صفة لشيء لا اعتباره موصوفا
لشيء كما في اعتباره موجودا في العقل لا ان الوجود باعتبار عروض الوجود له خرج عن كونه وجودا
وصار موجودا مغايرا للوجود ومغايرة حقيقة فانه محال لا يذهب اليه وهم بقوله هو الموجود لا الوجود
معناه انه اعتبر من حيث انه موجود ولم يعتبر من حيث انه وجود وهذا مما لا شك فيه نعم يتجه ان اللازم
ح ان الوجود اذا اعتبر من حيث انه وجود ولم يكن ذاتا فلم يتصف بالتماثل بهذا الاعتبار ولا يلزم منه
ان لا يتصف بالتماثل اصلا وبذلك يظهر ايضا ان تماثل الوجودات باعتبار زعم القائلين بالتواطؤ ليس من
حيث انها وجودات بل من حيث انها مشتركة في مفهوم هو تمام ماهيتها فان الوجود سواء كان مطلقا او
خاصا اعتباره من حيث هو وجود هو ان يعتبر صفة لشيء قائما به ولم اعتباره انه اشترك مع غيره في تمام
حقيقته فذلك اعتبار اخر كما ان اعتباره من حيث انه موجود في العقل كذلك وما ذكره المص في قواعد
العقائد معنى اخر للذات وهو ما يصح ان يحكم عليه وحاصله ان يستقل بالمفهومية اي يكون ملحوظا في نفسه
لا آلة لملاحظة غيره والصفة ما لا يصح ان يحكم عليه لعدم استقلاله بالمفهومية اي لكونه آلة لملاحظة غيره

وتعرف حاله ولا يجوز اتصاف الوجود بالوجود او العدم فيرد عليك بعد تمام كلام فيه اشكال
اجيب بان العدم من حيث هو معقول ليس الوجود اه يعني ان العدم باعتبار انه معقول
معروض للوجود لا مساواة له وباعتباره في نفسه مساواة له والمدعى ان الوجود لا ينافي المعقول الا من حيث هو معقول
ومساواة العدم اليه اياه في نفسه لا ينافي ما ذكرناه وقد توهم من عبارته ان الوجود يعرض للعدم من
حيث هو معقول فاعترض بان حيثية كونه معقولا ليست شرطا لعروض الوجود له والا لكان الموجود هو
العدم الموصوف بالمعقولية لا مفهوم العدم في نفسه والتقدير عروضه للمعقولات في انفسها فالحق ان العدم من
حيث ذاته يعرض له الوجود لا باعتبار زائد ومن حيث انه هو مساو للوجود فاتحد الاعتباران
ويساوق الشيئية اه يدل الدليل على تغاير مفهومي الوجود والشيئية استعمال احدهما فيما لا يجوز استعمال
الاخر فيه اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة
الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية قوله على ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة
عن الوجود ويريد ان النزاع في كون المعدوم شيئا اولا انما هو في هذا المعنى والحق ان لفظ الشي يطلق في
اللغة على المعدوم الممكن بل على الممتنع ايضا فذلك غني عن الحجج العقلية قطعا والى ما ذكرنا اشار ايضا
بقوله وبهذا معنى قولهم المعدوم شي وبقوله واتفقوا على ان المنفي ليس بشي على هذا التفسير اي تقرر الماهية
في الخارج منفكة عن الوجود واعلم ان القائل بكون الوجود عين الماهية كالاشاعرة لا يمكنه القول بكون العدم
شيئا لاستلزامه اجتماع النقيضين لان الماهية اذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها
فيلزم ان يكون موجودة ومعدومة معا كما ذكر الشارح كذلك لا يمكنه القول بان جهة ما من الماهيات
معدومة لاستلزامه ارتفاع الشي عن نفسه قال المعتزلة فاضل ان المعدوم لا تقرر له في
الخارج اه يعني مذهب المعتزلة ان التقرر عبارة عن تقرر الماهية في حد ذاتها وتقررها بحيث يترتب عليها
آثارها كاحراق النار وتطهير الماء فالاول يسمونه ثبوتا ومقابله نفيا والثاني يسمونه وجودا ومقابله
عدما وقد يطلقون العدم على النفي ايضا ويجوزون اجتماع الثبوت مع كل واحد من الوجود والعدم المقابل
له فان اراد بقوله المعدوم لا تقرر له المعنى الاول فهو ممنوع ودعوى المكابرة مكابرة وان اراد المعنى
الثاني فهو مسلم وانما النزاع في المعنى الاول ولو ثبت ان المعنيين مع تغايرهما مفهوما لا يجوز انفكاك
احدهما عن الاخر لظهر بطلان مذهبهم لكنه لم يثبت اقول قد عرفت ان تقرر الماهية وثبوتها في
نفسها بحيث لا يترتب عليها آثارها ولا يظهر منها احكامها هو الذي يسميه الحكماء بالوجود الذهني
بناء على ان هذا التقرر لا يتصور الا في قوة مدركة سميت ذهنا اولا ولا تقرر الماهية في نفسها

عنه فانه بقوة مدركة فلا يكون الا اصليا مصدرا للاثار ومظهرا للاحكام فهذا القائل
يزعم ان هذا التقرر للماهية قد يتصور لا في قوة مدركة وان ذلك مذهب المعتزلة ويؤيده ما قد سمعته
من بعض الفضلاء ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لعدم فهمهم الوجود الذهني فهم يوافقون
الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون
الثبوت الذي لا يصدر به عنها آثارها بالممكنات ولا يسمونه وجودا القائلون بان المعدوم
شي قد استووا القدرة اه اراد ابطال مقالتهم فتسلم منهم مقدمة هي ان القدرة ثابتة ومن مقدمة
اخرى هي ان اتصاف الماهية بالصفة ليس بثابت في الاعيان وبني عليهما ابطالها لان ما يبتني على
مقدمة مسلمة لا يكون برهانا لانا نقول لا حاجة في ابطالها الى برهان لان بطلانها بديهي
عنده والمنازع مكابر ومقصوده مجادلتهم توبيخا لاعتقادهم في مقالتهم عسى ان يرجعوا عنها اذا
اطلعوا على منافاته لما اعترفوا اياها لانه لو ثبت في الاعيان اه قيل هذا الدليل لو تم
لدل على ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس بثابت في الاعيان فيلزم ان لا يكون الجسم متصفا في الاعيان
بالسواد وهو باطل بالضرورة وجوابه ان هذا اللزوم ممنوع لما عرفت من انه لا يلزم من كون الخارج
ظرفا للنسبة لاتصاف والسلوب في انفسها ان يكون ظرفا لثبوتها على ما هو تحقيقه فلا يلزم كون
الخارج ظرفا لثبوتها انتفاء كونه ظرفا لانفسها فالجسم متصف في الخارج بالسواد وان لم يكن اتصافه
ثابتا في الخارج فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل قد يمنع لزومه بان
ثبوت بعض افراد الاتصاف لا يستلزم ثبوت جميعها لجواز ان يكون بعضها ثابتا في الاعيان وبعضها
غير ثابت فيها فلا يلزم التسلسل في الامور العينية والقول بان هذا تحكم وترجيح من غير مرجح مما لا يسمع في
امثال هذه المقامات والحال غير معقولة بهذا انما يلزم القائلين بالاحوال لكن منهم
من اثبت المعدوم ولم يثبت الحال فالاولى ان يقال لا يتصور تاثير في الوجود بجعله وجودا بل بجعله
صفة للماهية قائمة بها وهو معنى اتصاف الماهية بالوجود فلان الاتصاف ثابت في
الخارج والتاثير للقدرة فيه لان انتفاء الاتصاف في الخارج بمعنى ان لا يؤثر القدرة فيه
بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان يجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير
القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا
او ثابتا فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا
او ثابتا في الخارج كما هو مذهبهم اه فانهم يدعون ان كل ماهية نوعية كالسواد والبياض

والجوهر وغيرها من الحقائق لها اشخاص غير متناهية ثابتة في العدم واذا كانت هذه المقدمة
مسلمة منهم كان اطلاق البرهان على الحجة الموقوفة عليها بمعنى الدليل مجازا فلان عدم تعقل
الزائد على الكون في الاعيان ضروري فسلم لهم ان يمنعوا عدم تعقل الزائد وسنده ما تقرر
وان لا يسلموا كون ذلك ضروريا ومن يدعي الضرورة ههنا فليدع الضرورة في اتحاد الثبوت والوجود
ابتداء ليستغني عن مؤنة هذه المقدمات وانت خبير بانه قد ادعى الضرورة مسبقة في الاتحاد وحسب
المنازعة الى المكابرة وان المقصود من هذه المقدمات بيان مناقضة مقالتهم بعضها لبعض وان المنع
والسند فقد نبه عليهما في تفصيلها كلام وقد اجاب المص بمنع الكبرى فحمل جوابه على منع الكبرى
فوجب ان يكون ما ذكره في صورة الاستدلال سندا للمنع وتوضيحا له ولو حمل جوابه على المعارضة اجمالا لم يسلم
كان ظاهرا وان شئت حلا مفصلا حاسما لكل اشتباه قلت ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى
مم وما ذكر في بيانها لا يدل عليها وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منهما فالكبرى مم والا
لا فرق بين قولنا لا امكان له وقولنا هذا الكلام مشهور وقد استدل به غيرهم في موضع آخر لكنه مردود بان قولك
امكانه لا معناه ثبوت صفة عدمية له وقولك لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه فهما مفهومان
ولا بد ان يكونا متمايزين كثبوت الصفة الوجودية وسلبها وما يقال من ان العدميات لا تمايز فيها معناه انها
ليست متمايزة بحسب الوجود الخارجي اذ لا وجود لها فيه واما تمايزها في انفسها او بالنسبة
الى الصفة التي هي له فلا شك فيه وسيرد عليك هذا الكلام وترده فيما بعد لانه لو كان خارجيا لزم
التسلسل ورد ذلك بما مر من ان ثبوت فرد من افراد كلي لا يستلزم ثبوت جميع افراده فجاز ان يكون امكان
الشيء موجودا خارجيا ويكون امكان امكانه او ما بعده من الامكانات اعتباريا وعدوها
بانها صفة او نقول بعض صفات الاجناس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد وغير ذلك فانها
ثابتة للاجناس حال العدم وهي احوال عندهم وهذا النقض لا يتجه على من لم يقل بثبوت المعدوم من مثبتي
الحال كالقاضي واتباعه وللبهشمية ان يدفعوه بان صفات الاجناس التي هي المعدومات لا يصدق عليها
بحسب ما يتناسبها انها قائمة بالموجود وان لم يكن ما تقوم هي بها قائمة به الا ان يقولوا الصفة جنس للوجود
لغرضه فيكون الثابت عندهم اعم من قال منهم بثبوت المعدوم ايضا كان الثابت
عندهم ثلاثة اقسام الموجود والمعدوم الممكن والحال وكان المعدوم قسمين الممتنع والمعدوم الممكن
ومن لم يقل منهم بثبوت المعدوم كان الثابت عنده قسمين الموجود والحال وكان المعدوم مرادفا للمنفي فقوله
والمعدوم اعم من المنفي انما يصح على مذهب بعض مثبتي الحال ومن قال بثبوت المعدوم دون الحال كان

كان الثابت عنده ايضا قسمين الموجود والمعدوم الممكن وكان المعدوم ايضا قسمين المنفي
والممكن ومن لم يقل بثبوت شيء منهما فالثابت عنده مرادف الموجود والمعدوم المنفي فظهر بذلك
ان المتصور اي ما يمكن ان يتصور له تقسيمات اربع واحدة منها رباعية واثنان ثلاثيان وواحدة
ثنائية كما هو المشهور في الكتب نقض نفي الواسطة اي قبل العقل يقتضي نفي الواسطة
بين الثابت وما يقابله اعني المنفي وكذا بين الموجود الذي هو اخص من الثابت وبين المعدوم سواء كان مرادفا
للمنفي او اعم منه فلا يقتضي نفيها بل ثبوتها وما ذكره من الترادف بين الثبوت والوجود وبين المعدوم
والمنفي فغير مسلم عندهم وقد سبق اشارة الى ان معنى الثبوت اعم من الوجود عندهم على زعمهم ولا يخفى
ان النزاع في اثبات الواسطة راجع بحسب المعنى لطيفا وانه اثبات الواسطة بين النقيضين فمما لا يقول به احد
عاقل والوجود لا يرد عليه النقض فيبطل عليه قد يتوهم ان هذا اعتراف بالواسطة
التي هي الحال لان الوجود اذا لم يرد عليه النقض بانه اما موجود او معدوم لم يصدق عليه انه موجود ولا
انه معدوم او لو صدق عليه احدهما لورد عليه النقض اي الترديد بينهما وهذا التوهم فاسد لان حاصل
مقصوده الاول اذا اعرضت عليهما على نحو انى لكنه لا لا ان الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود
ولا معدوم والاول لا يصح والثاني باطلان فتعين الثالث لدى من المطمح محصول الجواب ان هذا الترديد في هذه
المنفصلة ذات الاجزاء الثلاثة مما لا يصح عند العقل ولا تقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها
معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولك الوجود
موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت يستدعي الاثنينية لا محالة
تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قولك الوجود معدوم معناه
سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما
لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع ثبوت
تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع الايجاب المتصورة بين شيئين فحيث لا يتصور نسبة لا يتصور هناك
ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين وانما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة
متصورة لا يصدق بها ايجابها ولا سلبها واما الثالث فلان قولك الوجود لا موجود ولا معدوم
يدل على اثباتها سلب الوجود للوجود وعلى اثباتها سلب سلبه له وليس شيء منهما متصورا لانه اذا لم يتصور
سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثباتها سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور سلب سلبه فظهر
ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال

بها فان قلت المغايرة الاعتبارية كافية فى حمل الشئ على نفسه من الوجود ونفسه وح يسقط ما ذكره
قلت نحن نختار ان الوجود موجود بوجود هو عينه بالذات ومغاير له بالاعتبار فلا يلزم الا التسلسل الاعتباري
ولا استحالة فيه وانما لم يسلك المجيب الى ذلك لان المقصود بيان احوال الوجود فى حد نفسه لا بيان احواله بوجه ما
بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض لا يقال الترديد بين النقيضين لابد وان يكون حصرا عقليا صادقا فى
نفسه عند الجمهور كما هو جوابه وادعوا ان بديهة العقل شاهدة بصحته وما قررتموه من بطلان الجزئين الاولين
من تلك المنفصلة ينافى ذلك لانا نقول معنى كلامهم ان كل مفهوم مغاير لمفهومى نقيضين مخصوصين اذا ورد
منهما كان ذلك حصرا عقليا بديهيا صادقا ضرورة وانما لم يصرح بهذا التقييد لانه المتبادر من قولهم ترديد
الشئ بين النقيضين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به او لا يرى ان ترديد احد النقيضين بين نفسه ونقيضه مما لا
يتصور فانك اذا قلت آ اما ب او لا ب كان ذلك ترديدا عقليا صادقا بديهة وان اذا قلت
آ اما آ او لا آ بين آ او لا آ لا مفهوم له لا يصدق عليه من افراده لم يكن ذلك ترديدا بحسب المعنى بل بحسب
العبارة فقط واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان ذلك التوهم مضمحل بالكلية وان قوله لا يرد عليه هذه النقضة
وهى قولنا آ اما ان يكون موجودا او معدوما الى آخره فلا يذكر الجزئين الاولين من تلك القضية المنفصلة وذلك
لانهم استدلوا بكذبهما على صدق الجزء الثالث منهما واثبتوا بطلانهما بما اشار اليه من قوله لاستحالة قيام
الشئ الى الموصوف به وقد كشفنا غطاءه تبين بطلان الترديد من السلبه ايضا ولا يتوهم ان
مدار الحجة على القسمة الثنائية بين الموجود والمعدوم تسليما للانحصار بين الموجود والمعدوم من الجمهور لان هذا
التسليم لا معنى له ههنا بل المقصود ابطال الانحصار فيهما واثبات قسم ثالث خارج عنهما فالوجه ان يرد
من السلبه ويبطل قسمان منهما كما قررناه موافقا لما ذكره الامام فى المحصول ولان مدار الجواب
على ان الترديد الثنائي غير معقول عند العقل لكون المردد فيه خارجا عنهما لانه التزام لمذهب الخصم ومن
ههنا ظهر لك منشأ هذا التوهم فليتامل   مختار ان الوجود موجود فى الذهن هذا الجواب انما يصح
اذا كان الترديد بالنسبة الى الوجود الذهنى او مطلق الوجود وان اذا ورد بالقياس الى الوجود الخارجي
كما هو اللائق بحال من هذا الحال فانه ينفى الوجود الذهنى فلا يصح هذا الجواب اصلا بل جواب الشبهه
ح منع ورود القسمة كما هو او اختيار كون الوجود موجودا بوجود هو عينه على ما قيل او اختيار انه معدوم
لان الوجود ممتنع على الخارج ولا استحالة فيه وانما المستحيل هو اجتماع الوجود والعدم فى محل وثبوت احد
المتنافيين فى الخارج متصفا بالآخر وحمل احد المتنافيين على الآخر مواطاة وان ارتفاع احدهما ارتفاعا
مطلقا عن الآخر فليس بمستحيل هذه كلمات القوم فى هذا المقام فعليك بالاعتبار ثم الاختيار   فان

فان وجد كل من الجنس والفصل فلا بد آه هذا مبنى على انحصار الاجزاء فى الجنس والفصل كما هو موضعه
فلا يتجه ان هذا انما يتم اذا انحصر اجزاء السواد فيهما لان لقائل ان الصفة الواحدة وحدة حقيقية يجب
احتياج بعض اجزائها فى تحمله الى بعض وانحصار اجزاء السواد فيهما م لان الهيئة الاجتماعية هى الجزء الصورى
قائمة بهما وذلك كاف فى احتياج بعض الاجزاء الى بعض لا حاجة الى قيام احدهما بالآخر وايضا فانا
ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام
العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم   وهما صفتان
قائمتان بالسواد الموجود وقد تقدم فى الدليل ما يدل على انهما جزآن للسواد وهو قد التام حقيقة منهما
فكيف يكونان وصفين قائمين به فالاولى ان يقال هما وصفان للجسم الموجود قائمان به   والكلي
ثابت فى الذهن فلا يرد عليه اه فيه ضعف ظ لان الكلي ان اثبت فى الذهن فقط اذ انسب الى الخارج كان
معدوما فيه فيكون قابلا قطعا للترديد بين الموجود فى الخارج والمعدوم فيه والصواب ان يحمل قوله
والكلي ثابت فى ذهننا على ان الكليات اذا كانت اجزاء لماهية الجزئيات كانت اجزاء عقلية لها ثابتة فى الذهن
ويكون حاصل الكلام ان الجنس والفصل جزآن عقليان للسواد موجودان متمايزان عنه فى الذهن ومتحدان
وان فى الخارج فهما عين السواد فلا محذور فيه لان جزء الموجود انما يكون مستلزما عليه بالوجود حيث
ما كان جزءا له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وبالجملة ان السواد فى الخارج بسيط وفى الذهن مركب
من اجزاء متمايزة بالماهية والوجود وهناك فقط كما تقرر فى تركب الماهية من الاجزاء المحمولة   فيكون
للحال حال اخرى اذ يشكل الحال المطلق مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون للحال حال غيره
وليس بشئ اذ ليس المقصود اثبات حال اخرى لمطلق الحال بل لكل حال من الاحوال الخارجة وهو لازم
لتشارك الاحوال الخاصة فى مفهوم مطلق الحال وتمايز كل منها بما يميزها عن الاحوال الاخر ففي كل
حال امر مشترك وامر مختص فيكون كل واحد منهما ايضا حالا لانا نقول ايضا ذلك الامر المختص يشارك
ساير الاحوال فى مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة بشئ فيه ايضا امران مشترك ومختص فى هذا
المختص ايضا امران وهكذا فيلزم الاحوال قطعا ولا يجدى ما ذكره تبعا   وما به الاشتراك
والاختصاص ايضا فاتيا بان فسر معنى القيام هو الاختصاص الناعت لا يلزم من تعذر عرض
لعرض نعته لمحله فان السرعة نعت الحركة ولا نعت لمحلها فيقال حركة سريعة ولا يقال جسم سريع واجيب
بان معنى القيام عند مثبتي الاحوال هو التبعية فى التحيز لا الاختصاص الناعت فما ذكره الشارح الزام لهم
على معتقد مذهبهم وقد تقرر ان المقصود فى امثال هذه المقالات المناقشة لتصريح ما يشهد البديهة بصحته

ابطالها مجادلة لا برهان — الاول انا لا نم اشتراك الاحوال في الحالية وتباينها
بخصوصياتها وانما يلزم ذلك ان لو جاز وصف الاحوال بالتماثل والاختلاف وذلك لانه اذا لم نجوز وصفها
بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم نجوز وصفها
بالاختلاف لم يجز ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات
واذا كان كذلك فلو ثبت الاحوال يعني لما شهدت الاحوال البديهة بان كل مفهومين يشير العقل اليهما سواء
كانا موجودين او لا فهما اما متماثلان في الماهية او متخالفان فيها لا بد ان يكون الاحوال اما متماثلة في الماهية
او متخالفة فيها فيصح اتصافها بالتماثل في بعض الوجوه كالاشتراك في الحالية وبالاختلاف في بعضها كالتباين في
الخصوصيات قال بعض الافاضل الحق ان يقولوا انهم يستدلون وما ذكرناه في تعليل منع التماثل والاختلاف هو ما تحصل من
المزيد في كل موجودين فلا نقض علينا بالحال اذ لا تقبل تماثلا واختلافا ولا يضر ما قبولها لها تفسيرا كم لان
النقض بجزء الدليل لعينه لا يسمع بغير اقول هذا النقض ما هو على ملخص حجتهم المشتملة على الاشتراك
والتباين كما اشير اليه في الشرح فلا يقدح فيه التغير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل ههنا ليس به
الاشتراك وما به الامتياز بعدد ومن المحال تركب الموجود من المعدوم وقال الناقض ليسا بعدد ومن
المحال تركب الليس بمعدوم ولا موجود من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا لملخص الدليل ومن
تتبع احوال النقوض في مواردها وجد كثيرا منها من هذا القبيل فمقصود التماثل والاختلاف في الدليل بكونهما من
موجودين وعدم تعميمه بما ذكر في النقض لا يخرجه من كونه نقضا لما هو ملخص الدليل وزبدته
لما انتظم دليل على اثبات الصانع قيل الدليل على اثبات الصانع متوقف على ابطال التسلسل في امور موجودة
معا بينها ترتب وضعي وطبعي وقد قام الدليل على بطلان التسلسل المعتد به من الشرطين فلا جرم في انتظام
الدليل على اثبات الصانع جواز التسلسل في امور ليست موجودة ولا معدومة وايضا يجوز ان ينتظم على اثباته
دليل لا يتوقف على ابطال التسلسل فلا يصح قوله لما انتظم دليل ويمكن ان يقال ان المتكلمين على عدم تمسكهم ذهبوا
الى امتناع امور غير متناهية سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق
ولا شك ان جريانه في الاحوال التي لا بد مجتمعة في الثبوت اولى واظهر من جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو
جوزوا التسلسل في الامور الثابتة اعني الاحوال لنقض ذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال حوادث لا اول
لها بل انسد ايضا باب اثبات الصانع بما اعتمدوا عليه لا بما يصلح باجوزه وكانه قيل لما انتظم دليل على اثبات
الصانع بالطريق الذي سلكوه ورد على ابطال تلك الحوادث ايضا اي لم يتم استدلالهم في الموضعين بما اعتمدوا
عليه وهو بطلان عندهم وبهذا القدر يكفي الزامهم ولا يحتاج الى ان يتمسك بطريق اخر لابطال التسلسل او اثبات

او اثبات الصانع — وجب ان يصح على كل واحد منهما هذا مبني على ما توهموه من ان مفهوم
الذات تمام حقيقة ما صدق عليه من الحقائق والحق انه عارض لها فلا يمتنع اختلافها فيما يصح لها وان يصح
على كل واحدة منها ما لا يصح على الاخرى — صارت الذوات اضدادا وانما الذات ما يصح ان يعلم ويخبر
بالانفراد وبالصفة هو بخلافه — وان كان صفة لها عاد الكلام فيه انه جعل غاية لزوم التسلسل
وانما يثبت الاستحالة في الموجودات لا في حالة العدم قوله لان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون كذلك قيل
الفلاسفة المنكرون ذلك كانوا عندهم مختارا على ما حققه المصنف في شرحه للاشارات وغيره من الرسائل مع قدم
فعله عندهم — فان كان موجبا كان نسبته الى الكل على السواء منع تساوي النسبة لجواز ان يكون
لذات الموجب اختصاص باقتضاء الصفة لبعض دون بعض كالمغناطيس يجذب الحديد دون غيره وقد يدفع
ذلك بان الكلام في الذوات المتساوية في كونها ذواتا وقد مر انه لا تباين بينها الا بالصفات فلا بد من
تساوي النسبة بينها بخلاف الحديد المباين لما لا يجذبه المغناطيس — لجواز ان يتميز بعضها
اه قد عرفت ان الذوات متساوية في كونها ذواتا وانه لا تباين بينها عندهم الا بالصفات
بناء على ذلك التوهم فقبل الاتصاف بالصفات ليس لها خواص مختلفة يتميز بها وان الصفات الاخرى فلا يجوز
ثبوتها لها حال العدم بعين ما استدل به ابن عياش في نفي صفات الاجناس فيلزم من ابطال مذهبه او
بطلان دليله — كامتياز افراد النوع بعضها عن بعض فيه تامل لا يجوز امتيازها عندهم
بالذات بل بالصفات لما مر فيعيد بها ولم نفي صفات الاجناس الذي تمسك ابن عياش بجريانه فيها اعني
في الصفات المميزة لافراد النوع بعضها عن بعض — الرابع الحصول في الحيز وهي الصفة اه وقد جعل
الحصول في الحيز من الكائنية المعللة بالكون فيكون الحصول في الحيز امرا مغايرا للكون معللا به وفي نقد
المحصل ان الكائنية المعللة بالحصول في الحيز هي كون الجوهر متحركا او ساكنا او مجتمعا او متفرقا وهي معللة
بالاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود وعلى هذا يكون الحصول في
الحيز عين الكون وعلة للكائنية قيل الكلام في ان نفي الصفات العائدة الى الجملة غير معقولة
معقولة اي غير معقولة من المعتزلة وفي بعض النسخ موافقا لما في المحصل غير معقولة فيها اي لا تعلل
الاعراض الصفات العائدة الى الجملة لانها الحياة وما هو مشروط بها ولا يتصور وجودها في غير الجواهر
الا ان ابا الحسين الخياط فانه قال به قد تقدم ان ابا يعقوب الشحام قد التزم رجلا معدوما
على فرس معدوم على راسه قلنسوة وبيده سيف فالظاهر انه قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم
فلا تخصيص بالخياط بما زعمه قوله — ومن الفضائح انهم اه وذلك لانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات

بالصفات الثبوتية لم يلزم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا فان الامام
الرازي بهذه جهالة لا شك انها جواز ان يكون محال الحركات والاكوان امورا معدومة
وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة ورد بانكم اردتم انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات متصفة
بهذه الصفات يحتاج الى ان يبين ان هناك ذاتا متصفا بها كما نعلم ان الكرا ممتنع عدمه ومع ذلك يحتاج الى
اثباته بالبرهان وليس بشيء لان حاصل هذا الكلام هذا المنع من تفاريع القول بثبوت المعدوم لا وجه له اصلا
اعلم ان الوجود قد يؤخذ تارة من حيث سواء لا اخصار في ان العقل يجوز ان يلاحظ معنى الوجود
غير مقيد بخصوصية ماهية من الماهيات كما ذكره والى ملاحظة اياه بحيث لا يلاحظ معه شيئا اخر ولو بوجه
اجمالي فى نفسه ولا يلزم من ذلك الوجود كون الوجود امرا اضافيا لجواز ان يكون صفة غير اضافية يلزمها الاضافة
لزوما عقليا فالمراد بالوجود المطلق هو مفهوم الوجود غير مقيد بخصوصية ماهية من الماهيات لا انه لم يقيد بشيء اصلا او لا
من اعتبار نسبته الى شيء ما اجمالا واذا اعتبر معه هذه النسبة امكن رفعه وهو العدم المطلق   ويقابله عدم
مثله اي تقابل الوجود المطلق عدم مطلق وهو سلب الوجود المطلق من غير ان يقيد بماهية من الماهيات يعني كما ان
الوجود المطلق هو مفهوم الوجود غير مقيد بماهية مخصوصة من الماهيات وان كان مقيدا بامر مبهم متصورا اجمالا كذلك
العدم المطلق هو رفع الوجود وسلبه عما نسب اليه وقيد به مجملا هذا هو الظاهر ويحتمل احتمالا مرجوحا ان يراد
ان الوجود المطلق مفهوم الوجود من حيث هو غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما بناء على جواز تجرده عما عداه
بالكلية فيكون العدم المطلق هو رفع مفهوم الوجود فى نفسه لا رفعه عن شيء اذ الغرض انه لم يعتبر معه نسبة الى شيء اصلا
وهذا انما يصح اذا قلنا ان رفع الشيء فى نفسه امر معقول فيكون للتصورات الحالية عن النسب نقائض هي رفعها
فى انفسها واذا قلنا ان الرفع لا يتصور الا فى النسبة فلا بد ههنا بعد فهم الوجود وحده من اعتبار نسبته الى شيء ما
لكي يمكن رفعه الذي هو العدم المطلق فقال والثاني اراد ولم يتجه عليه ما قيل ان ما ذكره اعني سلب الوجود هو
مضاف مقابل للوجود مضافا الى الوجود اعني وجود الوجود وذلك لان مراده سلب الوجود الكلي عن موضوع ما
الذي اعتبر معه مبهما اجمالا والى سلبه ورفعه فى نفسه لا كسلب الوجود عن الوجود الذي تقابله كون الوجود
موجودا بهذا وقد زعم هذا القائل ان المقابل للوجود مطلقا هو السلب مطلقا اي من حيث هو مع قطع النظر عن كل
ما يغايره قال ولا يقال السلب لا يعقل الا مضافا الى ايجاب لانا نقول قولكم هذا يدل على جواز
تعقله غير مضاف وايضا الوجود المطلق يعقل لا حالا شيء مع ان للعقل ان يلاحظه من حيث هو فليتصور رفعه
السلب مثل ذلك وفيه بحث لان الظاهر ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين
ومع ذلك يمكن ان يعقل مفهوم الوجود امرا غير صالح بل غير الاضافة كما اشار اليه ثم نقيضه يجب ان يكون ليس مفهوم

رفعه وسلبه كما حقق فى موضعه ولا شك ان نفس مفهوم الرفع والسلب امر لا يعقل الا مضافا
الى شيء والمنازعة فيه مكابرة والسلب المذكور فى قولهم السلب لا يعقل الا مضافا مضاف الى
مسلوب بالمعنى وان لم يكن مذكورا لفظا فان الذكر غير واجب وان كان اكثر واولى   وذلك
لان العدم المطلق من حيث انه آه حاصله ان العدم المطلق له اعتباران احدهما من حيث هو وبهذا الاعتبار
يقابل الوجود المطلق وينافيه لانه رفعه وثانيهما من حيث انه معقول وحاصل فى الذهن وبهذا الاعتبار هو
معروض للوجود ومجامع له والحيثيتان متغايرتان قطعا فالاجتماع لا باعتبار التقابل وليس اجتماع
المتقابلين بعروض احدهما للآخر مستحيلا انما المستحيل اجتماعهما فى موضوع واحد كما مرت اليه الاشارة
كالوجود المطلق والعدم المطلق يعقلان معا رد لما توهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ
لا تميز له فى نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق كذلك يمكن ان يتصور رفعه قطعا
وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا   والعدم المقيد يفتقر
الى موضوع كما ان ملكته اعني الوجود المقيد يفتقر الى موضوع يتقيد به اراد بالملكة ههنا المفهوم الوجودي
وبالعدم سلبه مطلقا لا سلبه مع اعتبار استعداد المحل له باحد الوجوه المذكورة وذلك مثل ما يقال من
ان تصور الاعدام مسبوق بتصور ملكاتها فان المراد به ما يعم السلب والايجاب ايضا فلا يلزم مما ذكره ان
يكون التقابل بين الوجود والعدم تقابل العدم والملكة بل هو من تقابل الايجاب والسلب فقد نبه على ذلك
فى التمثيل حيث مثل بنسبة الوجود والعدم تارة الى موضوع شخصي وتارة الى نوعي او جنسي على طريقة
السلب والايجاب ولم يعتبر استعدادا اصلا بل لا معنى لاعتباره ههنا قطعا وبما قررناه اندفع ما قيل
من ان ما مثل به داخل فى تقابل السلب والايجاب دون العدم والملكة الا ان يصطلح فى اطلاقهما على معنى
يخالف ما هو المشهور عند القوم فكان يجب ان ينبه عليه حذرا عن وقوع الغلط على ان مخالفة المشهور من
غير ضرورة مستقبحة جدا عند المحصلين   والوجود ليس جنسا لما تحته اذ لا مفهوم اعم منه رد ذلك
بان كل مفهوم من مفهوم الكلي العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات
والمعدومات اعم من الوجود لا يقال هذه موجودات ذهنية فيكون اخص من مطلق الوجود لانا نقول
قد يكون الاعم بحسب الصدق اخص باعتبار عارض وذلك لا يقدح فى كونه اعم بحسب الصدق وهو لا ينفي بعضها
او لا يرى ان الحيوان من حيث هو معروض للكتابة بالفعل اخص من الانسان ومع ذلك هو جنس له واعم منه
بحسب الصدق فيجوز ان يكون شيء من تلك المفهومات الشاملة للوجود وغيره جنسا له وان كان اخص منه من حيث
انه معروض له اي الوجود   فيلزم تعدد الوجود على نفسه غير متناه هذا اللزوم مما لا مرية فيه اصلا

لان الغرض تركب الوجود من جزء موجود وعلى اعتبار ان الوجود معه بالجزئية فرض جزء اللوجود
معروضا فيكون الوجود جزء الجزئية فيتقدم على نفسه بمرتبتين   وان كان الثاني لزم
ان يكون الشيء الذي فرض جزء اللوجود معروضا له وذلك باطل لان الوجود قائم بذلك المعروض فلو كان
ذلك المعروض جزء اللوجود والقائم لم يكن القائم بالشيء قائما به بتمامه ومصحح كما في قيام للاعراض بمحالها
وان لم يكن الوجود عرضا قائما بالمحل فان كون الحال في شيء غير حال فيه بتمامه مستحيل مطلقا وان اريد بالعارض
معنى العرض المقابل للذاتي فلا استحالة في كونه غير عارض بتمامه فان الانسان عارض للناطق بذلك
المعنى وليس عارضا له بتمامه وذلك لان معنى العروض هناك هو كون المحمول على الشيء خارجا عنه ولا استحالة
في كون الخارج عن الشيء غير خارج عنه بجميع اجزائه بخلاف الحال فيه فانه لم يحل فيه بتمامه بل بعضه لم يكن
الحال فيه الا ذلك البعض   او منقوضا بما اتصف برفعه هذا جواب لا استحالة فيه لان البدن
مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا العشرة وغيره مما يتركب من اجزاء غير محمولة ثم ان
الدليل منقوض بساير المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه ان كان حيوانا او غيره
وسياق الكلام الى آخره   الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط آه فيه بحث
لان الدليل السابق على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده فيجوز ان
يكون افراده بسايط مختلفة الماهيات بذواتها او ان يكون مركبات مختلفة الماهيات بذواتها او بفصولها
المنوعة لما هو جنس لها ويكون الوجود المطلق بسيطا عارضا لتلك الماهيات المختلفة بالذوات او بالفصول
فلا يلزم ان لا يكون تكثر افراده بالفصول بل بالموضوعات نعم لو اثبت انه طبيعة نوعية تماثلت افراده
لم يصح تكثر تلك الافراد بالفصول لا بالحقائق بل بالموضوعات لكنه معقول بالتشكيك على افراده فلا يكون
طبيعة نوعية لها كما قرره   ووقوع المتصل على المقدار آه فان المتصل يصدق على المقدار
اولا وبالذات لانه متصل في حد ذاته وعلى البياض ثانيا وبالعرض لانه متصل بالمقدار لا بنفسه
والآخر بالاولوية وعدمها او الآخر بالشدة والضعف آه قيل المعنى العام المقول بالتشكيك مندرج تحته اشياء
مختلفة الماهيات بذواتها او بفصولها وتلك الذوات او الفصول تستتبع كمالات لذلك العام في بعضها
اكثر من بعض فان اراد بالشدة والاولوية كثرة تلك الكمالات وبالضعف وعدم الاولوية قلتها فلا
فرق اذن بين الشدة والاولوية ولا بين مقابليهما وان اراد بكل من الشدة والاولوية معنى آخر
فلا بد من افادته وليس في كلامه ما ينبئ بذلك ويمكن الفرق بما ذكر في برهان الشفاء من انه اذا كان شيئان
متشاركين في طبيعة امر وكان ذلك الامر للاول بذاته وللآخر بواسطة كان للاول اولى به من الآخر

ومحصول هذه المقالة ان الشدة هي كثرة الكمالات المذكورة وان الاولوية هي ما ذكر في الشفاء
فالصحيح الفرق بينهما ويكون المتصل مثالا للاولوية وعدمها من حيث انه للمقدار من ذاته وللبياض
من غيره ومثالا للتقدم والتأخر ايضا من حيث ان اتصال المقدار سبب لاتصال البياض
فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر آه وذلك لان حصول مطلق الوجود
للعلة متقدم على حصوله لمعلولها ولا شك ان حصوله لكل منهما انما هو بحصوله لجزئيه المعارض له فآل
الى ان حصول مطلق الوجود لاحد الجزئيين متقدم على حصوله للآخر وقس على ما ذكرنا كون وقوعه
على وجود الجوهر اولى من وقوعه على وجود العرض وكون وقوعه على وجود القار اشد من وقوعه على
وجود غير القار   غير الاشتداد والضعف اللذين آه وقد مر ان اللذين لا يقبلهما الوجود
مما حكينا ان يتصفان بكونهما وبعقابه عرضا يقوم بمحلها بدونهما فلا يتصوران في الوجود واما
المذكوران ههنا فليسا بحركة اصلا بل ما لها الى ان تترتب الآثار على احدهما اكثر من الآخر
فلان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية لما تحته اه قد سبق في مباحث كون الوجود زائدا على الماهيات ما يناسبه
في هذا المقام قوله يعرض للمعقولات الاول المعقولات الاولى هي طبايع المفهومات المتصورة
من حيث هي وما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه كالكلية والذاتية
ونظايرهما وكمفهوم الكلي الذاتي ونظايرهما يسمى معقولات ثانية لوقوعها في الدرجة الثانية من التعقل
اذ لا يمكن تعقل الكلية الا بعد تعقل امر يعرض له الكلية في الذهن وليس في الخارج امر يطابق الكلية كما كان
للسواد المعقول يطابقه في الخارج واذا تعقل مفهوم الكلي في الدرجة الثانية واعتبر صدقه على
كثيرين عرض لمفهوم الكلي كلية اخرى هي في الدرجة الثالثة من التعقل فبعضهم يسمي نظايرها معقولات ثالثة
وهكذا اثبت معقولات رابعة وما بعدها وبعضهم يجعل ما بعد المرتبة الاولى مطلقا معقولات ثانية وبالجملة
المعتبر في المعقولات الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولا في الدرجة الاولى فهو معقول اول
موجودا كان ومعدوما مركبا او بسيطا وكذا اما التعقل الا عارضا لغيره اذ لو كان في الخارج
ما يطابقه كالاضافات اذ قيل بتحققها في الخارج   والشيئية من المعقولات الثانية يعني ان
مفهوم الشيئية كساير المفهومات العامة من الوجود والامكان العام والمفهومة من المعقولات الثانية
التي يعقل عارضة في الذهن للمعقولات الاولى وليس لها في الخارج ما يحاذي بها اذ ليس في الخارج
الا الاشياء المخصوصة كالانسان والفرس مثلا واذ العقل للاشياء المخصوصة عرض لها منها كل مفهوم
الشيئية من غير ان يكون لها في الخارج ما يطابقها كما في العوارض الخارجية فليس الشيئية متأصلة في الوجود

مثلا

[illegible]

بل هي عارضة للموجودات المتأصلة فيه فلا شيء مطلقا بموجود بل كل ما هو موجود فهو في نفسه
شيء مخصوص قطعا وبهذا تم المقصود ولا تم قول الشارح ولو كان الشيء اي المطلق موجودا في
الخارج لكان مشاركا لغيره في الشيئية ومخالفا له بخصوصية فيكون له شيئية ويلزم التسلسل قد اعترض
عليه بانا لا نم ان المخالفة بخصوصية غير ذات المشترك فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه ويمتاز عن الخاص
بنفس مفهوم المجرد عن الخصوصيات فمطلق الشيء على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا
بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون لمطلق الشيء شيئية اخرى وايضا الشيئية العارضة لمطلق الشيء الذي فرض
انه موجود امر اعتباري فترتب امور اعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار وايضا لو صح هذا الدليل
لم يوجد العام اصلا اذ يقال لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصة في الحيوانية وخالفها بخصوصية
فللحيوان حيوان ويتسلسل وايضا مشاركة الشيء المطلق لغيره في الشيئية ليست لازمة لوجوده في الخارج بل هي
لازمة لذاته فرض موجودا في الخارج او لا فيقال لو لم يوجد الشيء في الخارج لشارك الاشياء المخصوصة
في الشيئية وامتاز عنها بخصوصية فيلزم التسلسل   لا خلاف في ان الوجودات ممتازة الموجودات
الخارجة متمايزة في الخارج بلا اشتباه وان وجوداتها الخارجة متمايزة بحسب انفسها مما لا شك فيه
وانما تمايزها بحسب الخارج فيتفرع على كونها موجودة فيه   اذ التميز لا يقتضي الثبوت الخارجي اه
يعني ان تميز الشيء في نفس الامر لا يقتضي ثبوته في الخارج اذ ربما كان تميزه ذلك بحسب الذهن فان نفس الامر
اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه كما سيأتي بيانه ان شاء الله فالعدمات والمعدومات الخارجة جاز
تمايزها في انفسها وان لم تكن ثابتة في الخارج قال   بعض الافاضل اختلف في ان العدمات هل تتمايز
ام لا فمن اثبته قال عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد يصحح وجود الضد دون غيره مما علوم
تمايزها ولم يختلف بعضها ومن نفاه قال المعدوم نفي صرف لا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو موجود
اما في الذهن واما في الخارج قال   والحق ان هذا الكلام فرع للوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدوم ما
الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن احتمل التمايز بالموجود اما في الذهن
واما في الخارج ولم يتصور معدوم مطلقا وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فمعنى المعدوم ما
الصرف متمايز في الجملة وامكن ان يتصور ما هو معدوم مطلقا   ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة
وان عدم الشرط ينافي وجود المشروط وان عدم الضد يصحح وجود الضد الآخر اه يدل على ذلك انه يصح ان يقال
انتفى المعلول في نفس الامر لانتفاء علته فيها وان يقال امتنع وجود المشروط في نفس الامر لانتفاء شرطه فيها
وان يقال صح وجود هذا الضد في هذا المحل في نفس الامر لعدم الضد الآخر عنه ولا مرية في ان هذه الاحكام معقولة

عند العقل   العدم قد يعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود حاصله ان العدم قد يكون
الملاحظ حال الغير وقد يكون ملحوظا بالذات والحال الرابع انا اعني فرض عدمه انما يمكن باعتبار
الثاني دون الاول   كان له ان يفرض معدوما اما في الخارج واما في الذهن واما فيهما معا
فيكون العدم عارضا لنفسه قيل معنى فرض رفعه هو فرض زوال ماهيته لا ان يكون ماهية
محققة والرفع قائما به قيام العرض لمحله حتى يلزم عروضه لنفسه ولو سلم ان هناك عروضا فالعارض ليس نفس
العدم بل هو جزئي من جزئياته وذلك لان رفعه هو الموصوف بكونه مقابلا لمطلق الرفع والاول
مدفوع بانه لا فرق على مفهوم العدم وسائر المفهومات في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال
ماهياتها لا بانها تكون محققة وعدمها قائما بها قيام الاعراض بمحالها فليس المراد من عروض العدم
لشيء الا اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا وذلك جار في مفهوم العدم المطلق بلا فرق وهو المعنى بالعروض
والثاني مدفوع بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق متضمن له فيلزم عروضه ايضا في ضمن ذلك الجزئي لنفسه
والا لم يكن العارض بتمامه عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرضي لجزئياته لا ذاتي لها ومن
ههنا اعني من جواز عروض العدم لنفسه في ضمن جزئي من جزئياته يعلم جواز عروض الوجود لنفسه في
ضمن جزئي من جزئياته فان الشيء من حيث هو مغاير له من حيث هو في ضمن جزئي له فيصح الانتساب والاتصاف
الا ان الوجود الخارجي العارض للموجود الخارجي لا يجوز ان يكون موجودا في الخارج لما عرفت
فانه اذا ارتفع العلة كحركة اليد كان يعني ان رفع العلة سبب لارتفاع المعلول فان العقل يحكم
بانه ان ارتفعت حركة اليد ارتفعت حركة المفتاح ولا يجوز العكس بان يقال ان ارتفعت حركة المفتاح
فارتفعت حركة اليد على قياس الوجود فانه يحكم العقل بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز
العكس بان يقال وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول
كذلك عدمها مناط لعدمه وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له
كذلك عدمه مستلزم لعدم عللها باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها   فيكون رفع
العلة علة لرفع المعلول يريد ان رفع العلة في الخارج علة لرفع المعلول فان قلت   رفع العلة
اي عدمها ليس متحققا في الخارج فكيف يكون علة في الخارج لعدم المعلول فان اتصاف الشيء بالعلية   في الخارج
فرع تحققه فيه قلت   عدم العلة في الخارج علة في نفس الامر لعدم المعلول في الخارج فليس الخارج
ظرفا للعلية ليتجه ما ذكرتم بل هو ظرف لنفس العدم فان قلت ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن
ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان الاتصاف بالعلية في الذهن فلا فرق بين العدمين

في ذلك قلت عدم العلة لما كان علة في نفس الامر ولم يتحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة في الثبوت الذهني بخلاف عدم المعلول فانه علة بالثبوت الذهني اي نشا علية من خصوص وجوده الذهني ولذلك كان العلم به علة للعلم بعدم العلة لا لعدمها في نفس الامر واما عدم العلة فهو متصف بالعلية في حد نفسه لكن ذلك في الوجود الذهني وليس لخصوصيته في هذا الاتصاف مدخل اصلا ولذلك كان عدمها علة لعدم المعلول في نفس الامر ايضا واستوضح ما ذكرناه بثبوت الماشي والمتكلم في الدار اذا كان فيها انسان فان ثبوت المتكلم باعتبار خصوص الانسان وثبوت الماشي باعتبار اشتمال الانسان على الحيوان لا باعتبار خصوصه فعليك بالتامل والله الموفق بل جاز ان يكون عدم المعلول في الذهن علة لعدم العلة فيه على انه برهان اني فقد ذكر الشيخ في برهان الشفاء ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه لانه اذا لم يعلم سببه كان جايز الطرفين فلا يقع اليقين فعلى ما ذكره الشيخ لا يكون الاستدلال بالمعلول على العلة برهانا لان كون الشيء بنفسه معتبر في حد البرهان والجواب ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل يدل على وجود علة ما ويجب حمل كلامه على ذلك اذ لا اشتباه في حصول العلم اليقيني بوجود الممكنات المحسوسة ويؤيده ان المقصود الاصلي في كتاب البرهان هو المكتسب فكانه قال العلم اليقيني المكتسب المتعلق بذي السبب لا يحصل الا من كذا او لا اشتباه ايضا في ان العلم بالمعلول المعين يستلزم العلم بوجود علة ما من علله وقد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما فعلم ان مراده ما ذكرناه فالاستدلال بوجود العلة على وجود المعلول او بعدمها على عدمه برهان لمي يفيد علما يقينيا بوجود معلول معين او عدمه والاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما لا بعينها او بعدمه على عدم علله باسرها او على عدم علة معينة منحصرة برهان اني فان قلت ان لم يجز تعدد العلة فوجود المعلول يدل على وجود علة معينة وان جاز لم يدل عدم العلة المعينة على عدم المعلول قلت عدمها يدل على عدم معلول معين مستند اليها فان عدم النار يدل على عدم الحرارة النارية لا يتصور فيها ان يكون غير النار علة لها ولا يصح ان يقال وجود الحرارة النارية ايضا يدل على وجود النار لان العلم بكونها نارية لا يحصل الا بعد العلم بوجود النار فيكون دورا

اي اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس اه هذا التعبير للتعاكس في العدم وتصوير للمدعى والحاصل اه تعبير عنه بعبارة اخرى وليس في كلامه تعرض للاستدلال عليه اكتفاء بشهرته وقد وجدت العبارة

في بعض النسخ بعد قوله اي اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس بعد قوله فانه اذا عدم الحيوان عدم الانسان من غير عكس فاعترض عليها بان ذلك تصحيح للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي وهو غير مفيد وايضا هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا تعاكس فيها العموم في العدم والاول ساقط عن النسخ التي لم توجد تلك العبارة فيها مع ان الظاهر فيها التمثيل لزيادة التصوير دون الاستدلال واما الثاني فسوال مشهور للكاتبي فقد حقق جوابه في مكانه

كل واحد من الوجود اما ان يكون لغيره اولا اي كل واحد من وجود الشيء وعدمه اما ان يكون لغير ذلك الشيء اولا والحاصل ان وجود الشيء اما ان يحتاج الى غير ذلك الشيء اولا وكذلك عدم الشيء اما ان يحتاج الى غير ذلك الشيء اولا ويحتمل ان يقال معنى كلامه ان الوجود اما ان يحتاج الى غيره اولا وكذلك العدم الشيء اما ان يحتاج الى غيره اولا فعلى الاول يكون الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والممتنع ما لا يحتاج في عدمه الى غيره وحينئذ يلزم ان يكون وجود الواجب وعدم الممتنع عارضين لغيرهما وعلى الثاني يكون الواجب وجودا لا يحتاج الى غيره فلا بد ان يكون ذلك الوجود قائما بذاته والا لاحتاج الى معروضه قطعا ويكون الممتنع عدما لا يكون محتاجا الى غيره فلا يكون عارضا لغيره على قياس حال الوجود وفيه بعد اذ كل وجود لا بد وان يصدق عليه احدهما ويمتنع ان يصدق عليه معا يعني ان قسمة الوجود الى الاحتياج وعدمه منفصلة حقيقية دايرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما وكذلك قسمة العدم اليهما منفصلة اخرى حقيقية وهذا انما لا يتجه فيه واما انحصار المفهومات التي لها نسبة الى الوجود والعدم في ثلثة اعني الواجب والممكن والممتنع فسياتي الكلام عليه عن قريب الوجود يحمل تارة محمولا كقولنا الانسان موجود الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره فعلى الاول يكون الوجود محمولا ويسمى ذلك التصديق بسيطا وسوالا عنه بهل البسيطة وفي الثاني يكون الوجود رابطة ويسمى ذلك التصديق مركبا والسوال عنه بهل المركبة وعلى التقديرين يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا بد في نفس الامر عن الكيفيات الثلث المسماة بالمواد اذا اعتبرت في انفسها فان قلت اذا كان الوجود محمولا كانت النسبة الرابطة ثبوته للموضوع اي وجوده له فللوجود وجود اخر قلت ثبوته للموضوع ليس هو وجوده في نفسه بل هو وجوده وثبوته للموضوع وليس كوجود الاعراض بمحالها كالعدم حتى يلزم منه وجوده في نفسه بل معنى ثبوته للموضوع اتصاف الموضوع به وصدقه على الموضوع وقد يصدق الاعدام على الموجودات الخارجية وتتصف بها فان قلت ثبوته للموضوع بذلك المعنى ثابت

للموضوع ايضا فيلزم التسلسل قلت سينقطع ذلك بانقطاع الاعتبار وكذلك العدم قسمان عدم الشيء
في نفسه وعدمه عن غيره فالعدم في الاول محمول والنسبة ايجابية بهذا ان جعل قولنا الانسان معدوم
معدولة وان جعل سالبة في المعنى كان العدم فيه رابطة فظهر ان العدم في الكل رابطة فيكون النسبة السلبية
ولا شيء منهما عن المواد الثلث ايضا والحاصل ان المحمول سواء كان وجودا او غيره اذا نسب الى الموضوع
ايجابا او سلبا ثبت في النسبة مواد ثلث لكن المشهور اعتبار المواد في النسبة الثبوتية فانها اشرف وما يعتبر
في النسبة السلبية مندرجة فيها فان واجب العدم هو ممتنع الوجود وممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم هو
ممكن الوجود فلا حاجة الى اعتبار المواد فيها اذ تلك المواد اعني المعتبرة في النسبة الايجابية شاملة للمفهومات
باسرها   يسمى تلك الكيفية ان اعتبرت في نفسها مادة وان اعتبرت في التعقل يسمى جهة فيلزم ان تخالف
لما اصطلح عليه جميع العلماء فانهم قالوا الكيفية الثابتة للنسبة في نفس الامر يسمى مادة والتي يدركها العقل سواء كانت
لها في نفس الامر او لا يسميها جهة وان اصطلح من عنده على ما ذكره لزمه ان لا تخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات
واصل انهما بحسب اعتبارها في نفسها واعتبارها متعقلة مع انه اعترف بتخالفهما حيث قال وقد تخالف المادة الجهة
ولزمه ايضا ان يكون الجهة مطابقة للواقع دائما لثبوتها في نفس الامر كالمادة على قوله وليس كذلك فانك اذا
قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص كانت مادته الضرورة اي الوجوب وجهته الامكان الخاص وكانت القضية
كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع ويمكن ان يقال انه اطلق الكلام اولا فجعل الكيفية الثابتة في نفس الامر مادة اذا
اعتبرت في نفسها وجهة اذا اعتبرت في التعقل وصرح ثانيا بان المادة هي الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر وانها
اذا اعتبرت معقولة يسمى جهة فما ذكره في المادة اولا مطابق لما ذهب اليه المتاخرون من المنطقيين من ان كل
كيفية ثابتة في نفس الامر للنسبة الايجابية والسلبية يسمى مادة وما ذكره ههنا ثانيا على طريقة متن الكتاب موافق
لما ذهب اليه المتقدمون منهم من ان المادة هي احدى الكيفيات الثلث الثابتة للنسبة في نفس الامر كما قررناه من
قبل وكلام المص القولين في المادة ولم يشر الى الفرق بينهما بل اوردهما في سلك واحد اعتمادا على ما علم
من قبل وكذلك لم يبين ان الجهة كما يطلق على الكيفية الثابتة اذا تعقلت يطلق ايضا على الكيفية المعقولة او الملفوظة
للنسبة وان لم يكن مطابقة للواقع اعتمادا على ما علم في ذلك الفن من ان كل كيفية للنسبة معقولة او ملفوظة
مطابقة للواقع او غير مطابقة له يسمى جهة اذ ليس المقصود ههنا بيان تفاصيل احوال المواد والجهات واختلاف
الاقوال في الاولى دون الثانية وان الثانية قد لا يكون ثابتة في الواقع بخلاف الاولى بل بيان ان الكيفيات
الثلث الثابتة في نفس الامر مواد في انفسها وجهات في التعقل فان هذا المقدار كاف ههنا   والوجوب
والامتناع يدلان على مادة الرابطة فالوجوب يدل على ثبات مادة النسبة التي هو عارض لها والامتناع يدل على ... مادة

ما تقابل النسبة التي هي معروضة له   اذ عرفوا الوجوب اي عرفوا وجوب المحمول الذي
هو الوجود او غيره باستحالة انفكاك المحمول ثم عرفوا استحالة الانفكاك بعدم امكان الانفكاك ثم عرفوا
امكان الانفكاك بعدم وجوب المحمول فيؤول الى تعريف الوجوب بعدم عدم الوجوب فيكون دورا وهذا
تكلف والاظهر ان يقال انهم عرفوا كل واحد من الثلثة بسلب الاخرين او يقال عرفوا الواجب بما يمتنع عدمه او بما
لا يمكن عدمه والممتنع بما يجب عدمه او بما لا يمكن وجوده والممكن بما لا يجب وجوده ولا عدمه او بما لا يمتنع وجوده
ولا عدمه فقد اخذوا كلا من الثلثة في تعريف الاخر وانه دور ظاهر ويرد على كون قسمة المفهوم بحسب ذاته الى
الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية ان هذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى اي محمول كان فان كل مفهوم
لا بد ان يكون واجب الحيوانية مثلا او ممتنع الحيوانية او ممكن الحيوانية لكن المشهور اعتبارها في المفهوم بالقياس
الى المحمول الذي هو الوجود فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن يتبادر منها الواجب الوجود والممتنع
الوجود والممكن الوجود وبذلك علم ان الوجوب والامكان والامتناع التي بحث عنها ههنا هي التي ذكرت
في جهات القضايا وموادها كما صرح به في متن الكتاب وشرحه الا انها مقيدة ههنا بنسبة المحمول الذي
هو الوجود فلا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات واجبة
لذواتها كالزوجية للاربعة وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بسبب
اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة فيهما   فان قيل هذه القسمة
غير حاصرة لا يقال هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد
بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا اولا فهذا القسم يندرج
فيه قسمان الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله فالاول منها هو الواجب لذاته وان اريد به انه يجب له
الوجود فقط فاما ان يريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود انه بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان
يمتنع له مع ذلك العدم ايضا اولا فقد اندرج في هذا القسم امران الممتنع وما يجب له الطرفان فانه يمتنع له
الطرفان ايضا فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع لذاته وان اريد به انه يمتنع الوجود فقط فيدخل ما ضروري
الطرفين في القسم الثالث قطعا فلا يصح قوله والثالث هو الممكن لذاته وبالجملة المفهوم لا بد ان لا يقتضي
لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي الوجود دون العدم او بالعكس فالاقسام
اربعة لا ثلثة   يمتنع الوجود في الخارج اذ لو جاز وجوده في الخارج لم يمتنع اجتماع النقيضين
فيه   فيكون ممتنعا لذاته وذلك لانه يكون معدوما في الخارج دائما ويكون عدمه هذا مستندا
الى ذاته ولا نعني بالممتنع سوى هذا فان قلت الممتنع لا بد ان يكون ضروري الوجود قطعا وما نحن بصدده

ضروري الوجود فرضا فلا يكون ممتنعا قلت هذا القسم اعني ضروري الطرفين وان كان بحسب
بادي الرأي محتملا لكنه في التحقيق مما يقتضي عدمه فقط لان ما يقتضي رفع الوجود بذاته لا يقتضي الوجود
بذاته لان اقتضاء احدهما يقتضي المنع من الاخر والمنع من الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما
لم يكن مقتضيا لهما معا ايضا ان كان موجودا فقط او معدوما فقط لزم تخلف مقتضى الذات بذاتها وان كان
موجودا ومعدوما معا لزم اجتماع النقيضين فانحصار المفهوم في الواجب والممتنع والممكن بالمعاني المشهورة فيها
صحيح قطعا وتحصيل قسم رابع بادي الرأي التفات من بديهة العقل لا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه بالانحصار
نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان حصل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا
مقطوعا به بلا ريبة وبذلك يتم المقصود ولا يتوقف على كونه بديهيا حاصرا فيجوز ان يقع ذلك الطرف
الراجح بلا مرجح ولا يلزم ترجح احد المتساويين على الاخر حتى يكون المستحيل بديهة هو وقوع احد المتساويين بلا مرجح
او وقوع المرجوح بلا مرجح دون وقوع الراجح الذي لم ينته الى حد الوجوب بلا مرجح يوصله الى حده والذي
لزم من التقسيم المذكور ان الممكن لا يقتضي لذاته وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما منتهيا الى حد الوجوب فيجوز
ان يقتضي بذاته وجوده اقتضاء لم ينته الى مرتبة حد الوجوب حتى يكون وجوده راجحا على عدمه لذاته رجحانا
لم ينته الى حد الوجوب فيجوز ان يوجد من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع فيكون الطرف
الراجح واجبا وقد فرض انه غير منته الى حد الوجوب هف قيل عليه ان المفروض هو ان الممكن بالنظر الى ذاته يقتضي
رجحانا غير منته الى ذلك الحد ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون
الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان
مقتضيا للوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بذاته ولا يمكن اقتضاء
الذات بذاته غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كان
الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف
قلت الواجب على ما يلزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا
قد وجب وجوده مع الالتفات الى غيره وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا
فان قيل نحن نقول انه ان امكن طريان الطرف الاخر نظرا الى ذاته من حيث هي ولا فسقط ما ذكرتم قلنا
نختار امكان طريان الطرف الاخر وعدم وقوعه لان المرجوحية المستندة الى الذات سبب لامتناعه واذا
لم يقع عليه فلا يجب بها ولا ترجح فلا يزول الرجحان الذاتي الذي للطرف الاخر فان قيل المرجوح اذا
كان ممكنا نظرا الى الذات امكن وجود علة فيمكن وجود المرجوح بها فيمكن رجحانه فيمكن زوال الرجحان الذاتي

مضمحله

هف لان امكان المحال محال كالمحال قلت امكان المعلول لا يستلزم امكان علته فان عدم
المعلول الاول ممكن لذاته مع ان علته وهو عدم الواجب ممتنع ضرورة ان عدم العلة علة لعدم المعلول
ممتنعة لذاتها هذا ما وقف عليه المعترض في هذا المقام وفيه بحث لان الذات مع الرجحان المستند
اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني
بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندا اليه
لكانت قادحة فيه وربما يقال ان الواجب يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به غير ما يكون الالتفات
اليه قادحا في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم عدم الالتفات
فيه الى غيره فاندفع ما ذكره بحذافيره وقد استشكل في هذا المقام سؤال اقوى مما تقدم وهو ان
اتفق العقلاء على ان الممكن يحتاج الى فاعل يفيده الوجود مغاير لماهيته واكثرهم على ان ذلك لامكانه
وفيه بحث وهو ان الممكن هو الذي اذا نظر اليه مع قطع النظر عما عداه لم يجب لذاته وجوده ولا عدمه
فلم لا يجوز ان يجب احدهما لذاته بشرط وجودي او عدمي فلا يحتاج الى فاعل لوجوده مغاير لذاته
والجواب ان من قال الايجاد لا يتصور الا عن الموجود فان تأثير الشيء في الوجود وايجاده اياه
مطلقا فرع لوجوده ولذلك اختار كون وجود الواجب عين ذاته مطلقا على القضية الثابتة او المعلقة بعلة يطلق
ايضا على المعقولة او الملفوظة للنفس وان لم يكن مطابقة للواقع اعتمادا على ما علم في ذلك الفن من
ان كل قضية للنفس معقولة كانت او ملفوظة مطابقة للواقع او غير مطابقة له نسبة جهة فليس المقصود ههنا
تفاصيل احوال المواد والجهات واحكام الاحوال في الاولى دون الثانية وان الثانية قد لا يكون
ثابتة في الواقع بخلاف الاولى بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر مواد في انفسها وجهات
في التعقل فان هذا القدر كاف له ههنا والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابط
الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هو عارض لها والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التي
هي معروضة له اذا عرفوا اي عرفوا وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره كالشيء له انفكاك
المحمول ثم عرفوا استحالة انفكاكه لعدم امكان انفكاكه ثم عرفوا امكان انفكاكه بعدم وجوب المحمول
فيؤول الى تعريف الوجوب بعدم عدم الوجوب فيكون دورا وهذا تكلف والاظهر ان يقال انهم عرفوا
كل واحد من الثلاثة بسلب الاخرين او يقال عرفوا الواجب بما يمتنع عدمه او بما لا يمكن عدمه والممتنع بما يجب
عدمه او بما لا يمكن وجوده والممكن بما لا يجب وجوده ولا عدمه او بما لا يمتنع وجوده ولا عدمه
فقد اخذوا كل واحد من الثلاثة في تعريف الاخر وانه دور ط والممتنع والممكن قسمة حقيقية بهذه

جارية في المفهوم بالقياس الى المحمول فان كل مفهوم له ان يكون واجب الحيوانية مثلا او ممتنع الحيوانية
او ممكن الحيوانية لكن المشهور اعتبارها في المفهوم بالقياس الى المحمول الذي هو الوجود فانه اذا اطلق
الواجب والممتنع والممكن يتبادر منها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وبذلك علم ان الوجوب والامكان
والامتناع التي يبحث عنها ههنا هي التي ذكرت في مباحث القضايا باعتبار موادها كما صرح به في متن الكتاب وشرحه
الا انها مقيدة ههنا بالمحمول الذي هو الوجود فلا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات
والمواد لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها كالزوجية للاربعة وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا
واجبة الوجود فاشكال المصنف بحث واشكال المحمول الا ان اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة فيهما
قوله قيل هذه القسمة غير حاصرة لانا نقول هذه القسمة دايرة بين النفي والاثبات وكيف لا يكون حاصرة لانا نقول
ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يكون بحيث يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا فهذا
القسم مندرج فيه قسمان احدهما الواجب او ما يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله فالاول منهما هو الواجب لذاته وان اريد
يجب له الوجود فقط ولم ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع عليه غير ذاته لاستحالة كون الماهية من حيث
هي مقتضية للوجود لها او لغيرها كالسيان لا يتجه عليه ذلك السؤال اذ لا بد لوجود الممكن من فاعل موجود
اولا ليتصور ايجاده له ثانيا فهو مغاير لماهيته وليس شرطا وجوديا ولا عدميا بل هو مؤثر في وجوده
ومعطل اياه فينقسم من جوز في الكل كون الماهية من حيث هي فاعلة لوجودها من غير شرط يلزمه في الممكن
تجويز كون ماهيته فاعلة لوجودها بشرط غير مستند الى ماهيته من حيث هي الا انه كانت واجبة على عكس ما عرف
ورجحانه على الطرف الاخر يتوقف على انتفاء رجحان ذلك الطرف الاخر وذلك لان رجحان احد الطرفين
مناف لرجحان الطرف الاخر قطعا كما في كفتي الميزان فلا يتصف المحل بهما معا وان كان احدهما مستندا
الى الذات والاخر الى الغير فان تعدد العلل لا يجوز اجتماع المتنافيين   ولئن سلم انه يجوز
رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته الى حد لا ينتهي الى الوجوب لكن ذلك الرجحان غير كاف في وقوع ذلك
الطرف يعني ان المقصود من تجويز كون احد طرفي الممكن راجحا لذاته من غير ان ينتهي الى حد الوجوب او
الامتناع هو تجويز وقوع ذلك الطرف الراجح بلا توقف على امر خارج عن ذاته فيلزم انسداد باب اثبات
الصانع كما مر تقريره ونحن قد بينا امتناع ذلك الرجحان وعلى تقدير جوازه لم يجز ان يقع الطرف الراجح
بذلك الرجحان وحده اذ لو جاز وقوعه به فاما ان يمتنع به وقوع الطرف المرجوح فيجب به وقوع الطرف الراجح
فذلك الرجحان واصل الى حد الوجوب او الامتناع وهو خلاف المفروض ولا يمتنع به وقوع الطرف المرجوح
ورجح فلا بد من ان يكون وقوعه بسبب يرجحه على الطرف الراجح لذاته كما عرفت وح مع وقوع ذلك السبب لا

ذات الممكن لو فرض وقوع
احد طرفيه الذي هو الراجح اعني الاولى
لذاته فرضا محالا لا فرض
كالج عن م

لا يكون الطرف الراجح واقعا بل لا يجوز وقوعه قطعا فلا يمكن وقوعه حتى يرتفع بمجرد ذلك
الرجحان بل يحتاج الى عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذاته وهو المطلوب فكيف ابطال
ايضا ذلك الرجحان ان وجب الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير مستند اليه وان لم يجب بل
امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان
لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر
لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف   لانا نقول المطلق ان كان وجود
الواجب فوجوده غير ذاته قيل الذين قالوا ان وجوده غير ذاته يزعمون ان له ذاتا ليست
بوجود قد عرض لها الوجود في الخارج فههنا ذات هي وجود عرض له في الخارج في العقل الوجود المطلق عرض له
عروض العام لافراده ومن الظاهر ان بين المذهبين بون بعيد وجوابه انه لم يرد بما ذكره انه يلزم على ذلك التقدير
ما هو مذهب هؤلاء الزاعمين الذين ذكرهم بل اراد ابطال مقالة الحكماء في ان وجود الواجب عين
ذاته وذلك لازم على تقدير كون المطلق وجوده لان الوجود المطلق المشترك ليس عين فرد ما عندهم بل قطعا
لا يجوز ذلك اصلا   وهو المراد من قولهم ان وجوده بعينه ذاته اي اذا قالوا الواجب تعالى
ذاته وجوده يريدون بالوجوب ما يكون صفة للماهية بالقياس الى الوجود وح يكون وجوده اي المطلق
زائدا على ماهيته اي على وجوده الخاص قيل عليه ان كان المطلق وجوده يلزم ان يكون موجودا
بوجودين وانه تحصيل الحاصل وايضا فقد ابطل غير من قبل انه يلزم منه كون وجوده زائدا فهذا انما يفيد
لما تقدم مع انه يلزم منه الح الكتاب الذي ذكره بقوله فان قيل وجوابه ان المطلق وجود له لكنه وجوده
المطلق لا وجوده الخاص ولا استحالة في اجتماع وجود خاص ووجود مطلق لشيء واحد فان الجسم
مثلا اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا ولم يلزم منه كونه ابيض
مرتين وان ابطاله كون المطلق وجوده يلزم زيادة وجوده على ما هو المتنازع فيه انما كان لمشتبه لا غرض
بحسب الظاهر وتسويته له وما اختاره ههنا اشارة الى اندفاع الابطال بان زيادة وجوده المطلق
على ماهيته لا ينافي ما اراد واقوالهم وجوده عين ماهيته اذ ارادوا به وجوده الخاص والح الى ما
الذي يذكره بعد دفعه بما امكنه وسنكشف جلية الحال فيه   ولا يلزم من اقتضاء الوجود
الخاص الوجود اي المطلق اقتضاء ذات الممكن الوجود اي لا الخاص ولا المطلق   فان
الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته بخلاف الوجود الخاص للواجب فانه غير مفتقر الى شيء اصلا بل هو قائم
بذاته مستغن عما عداه وانما جاز اختلاف الوجودات الخاصة في الافتقار وعدمه لتخالفها بالماهيات

وان كانت مشاركة فى هذا العارض الذى هو الوجود المطلق فوجوده الخاص يقتضى لذاته
الوجود المطلق فى نفس الامر اقتضاء تاما يستغنى فيه بالكلية عن غيره دون الوجود الخاص للممكن
هذا وقد اعترض على ذلك بان الوجود الخاص الواجبى لا يقتضى الوجود المطلق فى الخارج اذ لا
تحقق للوجود العام فيه بل اقتضاؤه اياه فى العقل وهناك يفتقر الوجود الخاص الواجبى الى غيره اعنى
المحل الذي يتصور فيه اعنى القوة العاقلة فلا فرق واجيب بان الوجود الخاص الواجبى يقتضى فى
الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق والممكن ليس كذلك فافترقا   دون الخلو فى معقول احد
ان تعدد المعقول الواحد بكونه ممكنا كان منهما منع الخلو ايضا   لانه اذا وجب او حصل واقتصر من هذا
التطويل ان يقال لو وجب بالغير وامتنع بالغير معا وجب ان يكون موجودا ومعدوما فى حالة واحدة ومنع
اذ يمتنع خلو الممكن عن احد المفهومات الثلثة اى عن احدها مطلقا بحيث لا يتصف بشئ منها اصلا وذلك
لان الامكان لازم له لذاته فلا خلو عنه قطعا مع امتناع خلوه عن احد السابقين ايضا لانه لا يخلو الحال عن
وجود علته وعدمها   فكل واحد من الوجوب مطلقا والامتناع فيه تسامح اذ لم يرد به تصادقهما حقيقة بل
تصادق ما ليس منهما فان ما هو واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس ما هو ممتنع الوجود واجب العدم وبالعكس
ولا يحمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة فى
استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة
العدم الى الماهية ثم ان النسبتان متغايرتان ذاتا وكذا كيفيتاهما ولا يتصادقان فتصدقه نعم هما متلازمان
ومتعاكسان كما ذكر فى طبقات المواد وكذا قوله فيما بعد اذ يصدق على كل من ضرورة العدم والامكان
الخاص سلب الضرورة عن جانب الوجود فيه تسامح حيث اريد به تصادق الصفات المتسقة منها بعضها على بعض
او اريد المبالغة فى التلازم وان لم يكن متعاكسا   وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل
الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس ممتنع الوجود وما ليس بممكن الوجود فهو الممتنع الوجود
وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم فهو الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان
مقابل الضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب   وانحصار المواد فى الثلثة
بحسب هذا الامكان فان الامكان العام اذا اعتبر مطلقا فهو شامل لجميع المفهومات والمواد فلا انقسام
بحسب ان اضيف الى الوجود او العدم كانت القسمة ثنائية فيقال الشئ اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود والعامى
فيندرج فى الاول الواجب او الممكن الخاص وتقابل الشئ اما ممكن العدم او ممتنع العدم فيندرج فى الاول
الواجب والممكن الخاص ويقال الشئ اما ممكن العدم او ممتنع العدم فيندرج فى الاول الممتنع والممكن

الخاص ولما كان لفظ الامكان بهذا المعنى العامى سواء قيد بالوجود او بالعدم واقعا
على ما ليس بضرورى الوجود ولا العدم اصطلح الخاصة على استعماله فى سلب الضرورة الذاتية
عن الطرفين معا فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى امكانا خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم
منه مطلقا وللامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين
وهو ايضا مما اعتبره الخاصة بناء على ان اسم الامكان لما كان بازاء سلب الضرورة فكلما كان طرفاه
خاليين عن جميع هذه الضرورات كان اولى به واقرب الى الوسط ثم ان بعضهم اعتبر الامكان
بالقياس الى زمان الاستقبال نظرا الى ان الممكن الحقيقى المتصف بهذا الامكان ما لا ضرورة فى
شئ من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضى او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما فى وجوده
او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه فى احد الزمانين وان لم يكن
معلوما لنا بعينه ولا كذا اذا انسب الشئ الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين ان يوجد فيه او لا يوجد فيه
لا فى علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه فى ذلك الزمان موقوف على
حضوره ولانه لا تعين هناك بالحالة الا ان الكلام فى الممكنات ولا بالحاجة الى الغير لعدم حصوله بعد فالامكان
الاستقبالى هو سلب الضرورة مطلقا عن الطرفين معا فى زمان الاستقبال والممكن بهذا الامكان
هو فى حاق الوسط بين طرفيه فظهر مما قررناه معنى قوله وانما اعتبر هذا من اعتبره واعلم ان عدم
تعين احد طرفى الشئ فى الزمان المستقبل بحسب نفس الامر مذهب الجمهور وهو مردود بان الحوادث
مستندة الى علل يجب بها وجودها ويمتنع وجودها فان انتهت سلسلة العلل اليها فى الزمان المستقبل
تعين وجودها والا تعين عدمها وما تمسكوا به من الوجهين لا يدل الا على عدم تعين احد الطرفين فى
الحال وذلك لا ينافى تعينه فى الاستقبال   ولا اشترط فى امكان الوجود فى الاستقبال
العدم فى الحال اشارة الى ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالى اشترط فى كون الوجود ممكنا فى زمان
الاستقبال العدم فى الحال فان الشئ اذا كان موجودا فى الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول
فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده فى الحال لا ينافى سلبها فى الاستقبال وايضا
لو اوجب الوجود فى الحال ضرورة وجوده فى الاستقبال لاوجب العدم فى الحال ضرورة عدمه فى
الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فى الاستقبال فوجب ان يعتبر لامكان الوجود فى الاستقبال العدم
فى الحال ولامكان العدم فى الاستقبال الوجود فى الحال لان العلة الموجبة بهذا الاعتبار مشتركة بين
الوجود والعدم اذ هى توهم ان الواقع فى الحال ضرورى فى الاستقبال فيلزم اشتراط الامكان الاستقبالى

باجتماع النقيضين في الحال وان ما قال من ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود
والعدم لاجتماعهما معا فان الشيء اذا ممكن الوجود الاستقبالي واما ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم
في الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال فليس مما يعول عليه لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي بالامكان
خلو الشيء في طرفيه عن جميع الضرورات وكونه في حاق الوسط بينهما غير مايل الى احدهما كما تقدم
يلزم الترجيح بلا مرجح وقيل تمام هذا لو كان السبب الحامل على الاشتراط ما ذكره من الخروج الى ضرورة
الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون مجرد اصطلاح او له حامل اخر لا يوجب اشتراط الوجود في الحال
لامكان العدم في الاستقبال ولا يخفى عليك انه ايضا ساقط جدا فالصواب ان يقطع النظر في الامكان
الاستقبالي عما هو في الحال من الوجود والعدم ويلاحظ حال وجود الشيء في المستقبل وحده
لانها نسب معقولة بين معروضها ووجوده الخارجي اراد انها كيفيات لتلك النسب المعقولة لكنه حذف
المضاف واعتمد في ذلك على ما سبق من ان المواد كيفيات لنسب القضايا ويمكن ان يقال لجواز ان يكون لها
عارضة لنسب اخرى فيكون كيفيات لها او لم يرد بالكيفية ههنا ما يقابل النسبة بل اريد بها معنى الصفة
فان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي كونه معدوما بهذه الحقيقة نعم لو لم يصدق الشيء
الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر ههنا كذلك لصدقها على الموجود ايضا فان الواجب
يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم ويلزم
التسلسل انما يلزم اذا لم ينته الى كونه اعتباريا وهو ممنوع اذ لا يلزم من كونها موجودة وجود جميع افرادها
كما ذكره آنفا وايضا قيل جاز كون وجوب الوجوب مثلا عينه كوجود الوجود ووحدة الوحدة وبطلانها
اذ لو كان موجودا ان يكون ممكنا لانه صفة قيل لا نم ان الوجوب صفة بل منه ما هو واجب لذاته وهو
وجوب الواجب لذاته لانه عينه ومنه ما هو صفة لغيره وهو وجوب غير الواجب لذاته وفيه بحث لان في الاعيان
الكلام في الوجوب الذي هو كيفية لنسبة الوجود الى الذات كما مر فيكون متاخرا عن النسبة المتاخرة عن الذات
فلا يتصور كونه عينها لا نم انه اذا كان من هذه الحقيقة ممكنا لكان من هذه الحقيقة جائز
الزوال ورد عليه بان هذه الملازمة بينة بذاتها لا تعقل منعا اصلا فان كون الشيء ممكنا هو كونه
جائز الثبوت وجائز الزوال نظرا الى ذاته واستلزام الشيء لجزئه مما لا شبهة فيه وما ذكره من ان هذه
الجملة اعني الذات مع الوجوب ممتنعة الزوال لوجوب جزئيها اعني الذات اه لا ينافي في امكان الجملة وجواز
زوالها نظرا الى ذاتها لان وجوبها بالغير الذي هو الذات لا الوجوب والى امكانها الذاتي والممكن
لا يلزم من فرض وقوعه نظرا الى ذاته محال وقد لزم من زوال الجملة محال وهو امكان ذات الواجب

لزوال وجوده وفيه ايضا بحث لان الشارح جعل جائز الزوال في تلك الملازمة على
ما لا يكون زواله ممتنعا اصلا لا لذاته ولا لغيره فلذلك منع الملازمة وبين امتناع زوال
الوجوب بسبب امتناع زوال علته مع الاعتراف بكونه ممكنا لذاته المستلزم لكون الجملة كذلك
فهو معترف بكونها ممكنة لذاتها ويقول ممتنع زوالها بسبب امتناع زوال علتها فان كنت انت
لجواز زوالها نظرا الى ذاتها كانت الملازمة بينة في نفسها لا منع عليها لكن سوق الكلام في ان زوال
الجملة بزوال الوجوب هل يستلزم لذاته ذلك المحال اعني امكان الواجب ام لا فنقول لو كان ههنا
استلزام ذاتي لكفى ان يقال لا يجوز ان يكون الوجوب على تقدير وجوده ممكنا والا لكان جائزا
الزوال في ذاته وليس كذلك لاستلزامه اتصاف الواجب بالامكان والتحقيق ان عدم صفة الوجوب
في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها ليلزم اتصافه بالامكان فان الصفات قد يكون عدمها
مع اتصاف الموصوف بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك
المحال وكذا الحال في الجملة المركبة من ذات الواجب وصفة الوجوب الموجودة واستلزام عدم الشيء بعد كونه
موجودا للمحال لا ينافي امكان عدمه ولا يقتضي وجوب وجوده او لا يرى ان عدم الزمان بعد وجوده
يستلزم محالا كما بين في موضعه مع انه لا ينافي امكان عدمه ولا يقتضي وجوب وجوده فيقال اذا قلت
الوجوب اما ان يكون صفة وجودية او عدمية والثاني باطل والا لكان ممكنا وهو يستلزم عدمه
للمحال فتعين الاول وهو المطلوب قلت ان زعمت ان عدمه مطلقا يستلزم ذلك المحال منعناه وقد مر سنده
وان زعمت ان عدمه بشرط كونه وجوديا يستلزمه سلمناه ولا يجديك نفعا لانه لا ينافي امكانه كما عرفته
ولا يجديك ايضا ان تقول الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم
لعدم الملزوم فامكان عدم الوجوب يكون مستلزما لامكان عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم
ملزوم لامكان لازمه وامكان عدم الواجب محال فامكان عدم الوجوب ايضا محال فلا يكون الوجوب وجوديا
وهو المطلوب لانا نقول هذه الصفة من حيث هي وجودية كانت او عدمية لازمة لذات الواجب فلا يكون
عدمها مستلزما لامكان الواجب فلا يتم الاستدلال وايضا في استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم
كلام فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب لذاته ممتنع ضرورة تقدم
العلة على المعلول بالوجوب والوجود اي التقدم بالوجود فظ لان الايجاد متاخر بالذات عن وجود
العلة ومتقدم على وجود المعلول واما التقدم بالوجوب فلان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره
لم يوجد فوجوب العلة متقدم على وجودها فيتقدم على وجود المعلول ثم اعلم انه فسر الحكم بتقدم العلة فيما

للمهية

ذكرنا انما يصح في لوازم الوجود ودون لوازم الماهية والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف
على وجودها وجودها وهو ساقط لان المفروض كون الوجوب موجودا في الخارج ومع ممتنع كونه
لازما والالكان الماهية في الذهن متصفة بموجود خارجي وهو محال بل لابد ان يكون لوجود الماهية مدخل في
وجود الوجوب لاستحالة كون الماهية من حيث هي موجودة صفة في الخارج قائمة بها او بغيرها ضرورة والاتفاق
والنزاع انما وقع في جواز كونها من حيث هي موجدة لبعضها كما سياتي وان كونها كذلك موجدة لغيرها
سواء كان صفة لها او لا فمما لم يترتب بطلانه احد   وكلامنا في تقدم الوجوب على نفسه فظاهر

جوازه

ولانه ثبوت وجوب آخر للواجب او لا صحاع المتلين واوانه الى ان الوجوب لما لم يكن موجودا للواجب اذا كان صفة
واجبا بذلك لان   وان كان علة الوجوب غير الذات لزم انفكاك الوجوب عن الذات اي اذا نظر
الى الذات وقطع النظر عن ذلك الغير جاز انفكاكه عنه فيلزم امكانه فلا يجوز ان يكون ذلك الغير من
لوازم الذات فلا يجوز انفكاك لازمه الذي هو الوجوب عن الذات وليس بشيء لان ذلك الغير لابد ان يكون
موجودا في الخارج لانه موجد للوجوب في الخارج فوجود ذلك الغير ان كان الذات فيلزم تقدم الذات بالوجود
والوجوب على ذلك الغير المتقدم على الوجوب وهو المحذور وان كان غير الذات فيلزم جواز الانفكاك ولانه
لجواز ان يكون كل من النقيضين عدميا اي معدوما في الخارج وما تقال من انه يلزم حينئذ ارتفاع

فوائد المستحيل ارتفاع النقيضين

النقيضين في الصدق فان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون
شيء منهما موجودا خارجيا فان المفهوم الاعتباري وسلبه متناقضان قطعا ولا وجود لشيء منهما اصلا
فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان كالمتضايفين
والمتضادين او احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب
والايجاب فعلم انه لابد في المتناقضين من ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم اجيب بان معنى
الوجودي هنا ما ليس السلب جزء المفهوم سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودي ههنا
هو الموجود الخارجي فلا منافاة   فان للامكان بالامكان الخاص فقيل استعمال هذه المقدمة
ههنا على طريقة الالزام للمستدل حيث استعملها في دليله فلا يتجه عليه السؤال الذي ورد على المستدل
لجواز كون عدمي ووجودي على ان استعمالها ههنا لتوضيح سند المنع ولا فائدة للقدح فيه
لو كان الامتناع ثبوتيا اي موجودا في الاعيان اه اخصر من هذا ان يقال لو كان الامتناع موجودا
في الاعيان لكان موصوفه اعني الممتنع موجودا فيها لان الامتناع وجود الصفة بدون وجود الموصوف
لكن الشارح اعني ذكر في متن الكتاب اظهار انه فان الحكم باستحالة وجود الممتنع انما هو لاستلزامه الانقلاب

الى الامكان او الوجوب   يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا اه ان اريد به
سلب الامكان عنه في زمان الوجود وقبله فالاخير في الممكنات الحادثة ظاهر دون الاول
لان تقدم الموصوف بالوجود على الصفة لا يجب ان يكون بالزمان بل يكفي هناك التقدم الذاتي وان
اريد سلبه عنه في مرتبة الوجود وما قبلها اعني مرتبة الايجاد فلا كلام في صحتهما معا في جميع الممكنات
الموجودة سواء قيل بحدوث الجميع كما سياتي بيانه او قيل بقدم بعضها زمانا كما ذهب اليه الفلاسفة
والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة وايضا اذا لم يكن بينهما فرق لم يكن
نولي امكانه لا ولا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا الخ   ونفرق بين
الشيء العدمي ونفيه كما ان نفرق بين الشيء الوجودي ونفيه ضرورة ان الشيء ورفعه متنافيان
سواء كان الشيء عدميا او وجوديا فهما متمايزان قطعا   فان الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون هناك بعض التمايز اصلا
عنده فقد يتمحل لتصحيح صدقه بان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فكانه قال
لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان الذي فرضناه منفيا
لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفائدة وصفه بالمنفي فرضا
اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها فلا يمكن
ان يقرر الدليل هكذا او سوا ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان
ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا لكن
على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان
المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن
لا امكان له تناقض صريح وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا ويتوجه الجواب بانا نمنع تحقق المقدم
وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي   فلا يلزم
نقيض المدعى هو مطلوبه بعينه نقيض مدعانا النقيض مدعي الخصم فان ذلك لا يكون مطلوبه قطعا
ولو قال نقيض المقدم الذي هو مطلوبه كما يوجد في بعض النسخ لكان اظهر واراد بقوله ويكون اللازم نقيض
المدعي نقيض مدعى الخصم كما لا يخفى   والا يلزم الانفكاك لزوم الانفكاك على تقدير كونه واجبا

الذي هو

بالذات او ممتنعا بالذات اذ وان على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الممكن بالغير يمتنع بارتفاعه فلو كان
ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا وفيه بحث

لان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل بالغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته فالاولى ان يقال
ما ثبت للشيء بالنظر الى ذاته لا يتبدل بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته
لا يكون ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بواسطة الغير والا لتوارد
علتان على معلول واحد بالشخص اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق
فان قيل لم لا يجوز ان يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير هذا سوال على قوله فلو طرأ عليه الامكان
بالغير لا ينافي الوجود واجبا الى آخره يعني ان اللازم من طريان امكانه بالغير ان لا يكون وجوده واجبا بالنظر الى ذلك
الغير ولا ينافي ذلك وجوبه بالنظر الى الذات حتى يلزم زوال مقتضى الذات والاشكال عبارة السوال في بعض النسخ هكذا
فان قيل لم لا يجوز ان يكون الوجود ممكنا بالنظر الى الغير فيكون واجبا بالنظر الى الذات وما قال واحد — واذا اعتبر
عدم المهية وعدم علتها يعرض لها الامتناع بالغير فالذي يعرض لها بسبب عدم علتها يسمى الامتناع اللاحق والذي يعرض لها بسبب
عدم علتها يسمى الامتناع السابق على قياس ما ذكر في الوجود فكل ممكن موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكل ممكن
معدوم محفوف بامتناعين كذلك وشيء منهما لا ينافي امكان المهية في حد ذاتها — الممكن قد يكون ممكن الثبوت
في ذاته كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان
اما امكان وجود الشيء في نفسه او امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر سواء كان كالخارج لا في نفسه
حلول الاعراض في محالها وحلول الصور في موادها فهو ممكن الوجود في ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في ذاته
لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في ذاته لما امكن حلوله في غيره ضرورة ان الحلول يستلزم احتياج
الحال في وجوده او تشخصه الى محله فان المستغني فيهما عن غيره لا يحل فيه بالضرورة فظهر ان امكان وجود شيء لاخر
سواء كان امكانا خاصا او عاما لا في ضمنه فرع لامكان وجوده في نفسه اعني امكانه الخاص — ولا يكون
ممكنة الوجود في ... لا يكون حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولى
لانها مجردة — فلو لم يكن علة الافتقار الامكان لما علمنا افتقاره عند تصور الامكان لا يقال
العلم بوجود المعلول يستلزم العلم بوجود العلة وليس وجود علة الوجود ما فيصح ما ذكرتم من ان يستلزم العلم
بامكان الشيء العلم بافتقاره الى المؤثر يقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار لانا نقول العلم بوجود
المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وايضا كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان
وكونهما معلولي علة واحدة ينافي العلم بالافتقار بمجرد العلم بالامكان على انا نقول البديهة تشهد بان الافتقار
الممكن اما لامكانه او لحدوثه ... فعلى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم
بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلة لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا — لانا قد نتصور

العلم به

وجود الحادث اه هذا الدليل انما يدل على ان الحدوث ليس علة لا على انه ليس جزءا منها او شرطا
لها فالاولى ان يقتصر على نفي العلية مثال الحدوث ليس علة لانا قد نتصور كما وجد في بعض النسخ ولكن
الدليل الاول يدل على نفي الكل كما بين — اجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن ثم ذلك
بان الامكان صفة للوجود فان الوجود ينقسم الى واجب وممكن فيتأخر عنه بل هو كيفية لنسبة الوجود الى الماهية
فيتأخر عنهما ثم قيل لا نقال ان الامكان متاخر في العقل عن الوجود لا في الخارج اذ لا تحقق للامكان الا
في العقل فلا يتم الكلام لانا نقول الحدوث ايضا اعتباري مثله فما يرد على احدهما يرد على الاخر اقول
الامكان متاخر عن المهية بنفسها وعن مفهوم الوجود وايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما ليس متاخرا عن كون المهية
موجودة ولهذا توصف المهية في وجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا توصف به
المهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث
وبذلك يتم المط سواء قلنا متاخرة عن الوجود ايضا اولا وليس لك ان تفسر الحدوث بكون الشيء
بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقا بعدمه حتى لا يلزم تاخره عن وجود المهية اي كونها موجودة بل
عن المهية ومفهوم الوجود كما في الامكان بعينه لانه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان يكون الممكن
المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا مثلا واذا تحققت ما قررناه تبين لك ان انقسام الوجود
الى الواجب والممكن لا يستلزم الا تأخر الامكان عن مفهوم الوجود مطلقا او مقيدا بالمهية المخصوصة
لا عن اتصاف المهية بالوجود اعني كونها موجودة وبذلك يضمحل ما تخيله الراد لذلك الجواب وتصحح
الفرق بين الحدوث والامكان اتصافا تاما — وان امكن لا لسبب يلزم ترجيح المرجح
بلا سبب يعني يلزم امكان ترجيح المرجوح بلا سبب كما ان هذا الترجيح محال كذلك امكانه ايضا محال
ضرورة استحالة امكان المحال — وان صار يلزم مرجوحيته قد تقدم تقرير
هذا المبحث ودفع ما يتعلق به من الاعتراضات مستوفى وقد اعيد ههنا لبعضها بعبارة اوضح وهي
ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان اي السبب واقعا ولو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن
وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لابد من انتهائهما
الى سبب وذلك محال وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى
فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات الا ترى انه لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان
زوالها بالذات وهو محال لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات
كالعلة الاولى والموجودات المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وسائر

و عدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر ويمكن ان يجاب عنه بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا ممكنا كان او ممتنعا فتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه وبذلك يندفع ايضا ما قيل من انه يجوز ان يكون الذات مبدءا لاستجاب الاولوية لا مبدءا لوجوبها فلا يستلزم رد الهاد وبيانه ان الكلام في الاولوية الحاصلة للممكن نظرا الى ذاته فلا بد ان يكون علة تامة لها ومبدءا لوجوبها والمقصود من نفي هذه الاولوية دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره وقد تم ان الممكن لا يكفي في ذاته حصول اولوية لاحد طرفيه من غيره فلا يتعلق به غرض لان الممكن مع هذا الالحاق وبدونه يحتاج في طرفيه الى غيره وبذلك تم الاستدلال بوجوده على وجود الصانع ولا يكفي العلة الخارجية لظاهر عبارته حيث يصح ان يقال ولا يكفي الا الخارجية اي الحاصلة من خارج الممكن والمآل واحد فيحتاج الى المرجح فقد يمتنع الاحتياج الى المرجح لم لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس في الممتنع بديهة انما الممتنع بها وقوع احد المتساويين او المرجوح فالاولى ان يقال العلة التي يمتنع بها الوجود اعني العلة التامة له لا بد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فليفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص احدهما بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان كان لمرجح لم يوجد في الاخر لم يكن ما فرضناه علة تامة هف فان قيل ما ذكرتم انما تم في العلة التامة والكلام في العلة المعدة للاولوية ولا يجب ان يكون تامة لجواز حصول الاولوية ببعض ما يتوقف عليه المعلول ثم جاز وقوع الطرف الاولى كما ذكرتم اذ الغلبة حصول اولوية الوجود مع انتفاء شيء مما يتوقف عليه محال اذ مع ذلك يكون كالاولى بحصول علته التامة فالاولوية لا تحصل الا لحصول جميع ما يتوقف عليه وهو العلة التامة او نقول لو وقع مع تلك الاولوية في وقت اخر لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح او نفرضا ان ليس في الوقتين غير تلك الاولوية وهذا الوجوب هو الوجوب السابق فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وقد بين فيما سبق ان بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير منع الجمع واجيب بان سبق الوجوب على الوجود سبق ذاتي وسبق العدم على الوجود زماني فليس الوجوب الا في زمان الوجود وليس الامتناع الا في زمان العدم فلا اجتماع وهذا الجواب يندفع بهذا ايضا ما قيل من انه كيف يجوز اتصاف الممكن حال عدمه بالوجوب الذي يوصفه بهو به بل الوجوب السابق حال العلة قبل وجود المعلول وجوب المعلول اه رد عليه بان قولنا الى الذات موجود قضية فعلية لا يجعله على الوجوب اللاحق فهنا وجوب

علة تامة

العدم

لاحق

لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم والجواب ان المراد الوجوب اللاحق في الممكنات والمقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فيقارنه جواز العدم نظرا الى ذاته واذا لم ينافه الوجوب اللاحق الامكان الذاتي بل قارنه كان الوجوب السابق اولى بذلك لانه ينفك عنها عند فرض عدم العلة الانسب ان يقال عند فرض عدم المهية وما ذكره الشارح بيان عدم لزوم الوجوب السابق ولو حمل العلة على علة الوجود دون علة المهية رجع المعنى الى ما ذكرنا الامكان ثم ان يعبر بالنسبة بهذه العبارة يوهم الاشتراك المعنوي والحق ان الاشتراك لفظي فان استعداد النطفة للانسانية واستعداد الانسان للكتابة مثلا بالمناسبة على ان الامكان الاستعدادي يوجد للاعراض كما يوجد للجواهر واعلم ان الاستعداد القائم بالنطفة مثلا او النسبة اليها يسمى استعدادها للانسانية واذا نسب الى الانسانية يسمى امكانها في النطفة فالامكان الوقوعي قائم بمحل الممكن لانه المتصف بالاستعداد والقرب والبعد حقيقة وانما وصف الممكن لتعلقه وانتسابه اليه لا لقيامه به ومن ههنا يظهر فرق آخر بين الامكان الاستعدادي والامكان الذاتي ومنهم من فصل الكلام في الاستعدادي وقال اذا كان المحل من شأنه ان يحل فيه صورة او عرض وموانع يمتنع من حصول ذلك الحال فيه او شرائط يتوقف ذلك الحصول عليها فبحسب ارتفاع تلك الموانع وحصول تلك الشرائط يحصل في ذلك المحل كيفية مهيئة له لوجود ذلك الحال فيه فتلك الكيفية يسمى استعدادا والقول اللازم لذلك الاستعداد يسمى امكانا استعداديا والقرب والبعد ايضا يختلفان عارضان لذلك الاستعداد الذي هو عرض من مقولة الكيف ولا بد للاستعداد من مادة لانه تدريجي ينتقل من الضعف الى القوة ومن البعد الى القرب وكل تدريجي حادث وكل حادث لا بد له من مادة وكل مادي مركب فالاستعداد لا يعم المركبات والشارح جعل الاستعداد متناولا لغير المركبات وجعل قوله ويعدم ويوجد للمركبات مثلا لا حصرا وما ذكرناه ادق لما قالوا ان كان غير مسبوق بغيره او بالعدم فهو قديم وان كان مسبوقا بغيره او بالعدم فهو حادث اه لا شك ان سبق العدم على الوجود سبق لا يجامع فيه السابق المسبوق وهو المسمى بالسبق الزماني فان اريد بكون الوجود مسبوقا بالغير كونه مسبوقا بهذا السبق فلا بد ان يكون مسبوقا بالعدم ايضا فالتعريفان للحادث متساويان اذ كل مسبوق بالعدم مسبوق بالغير قطعا لان العدم موجود وهو سابق عليه بتلك السبق وكذا كل مسبوق بالغير مسبوق بالعدم لما عرفت والتعريفان للقديم ايضا متساويان وان اريد به كونه مسبوقا بالغير سبقا ذاتيا كان التعريف الاول للحادث اعم لان المعلول ان ثبت كما ذهب اليه الفلاسفة كان حادثا بهذا المعنى الذي يسمى حدوثا ذاتيا لكونه مسبوقا بمعنى يوجد كسبقا بالذات دون المعنى الثاني المسمى بالحدوث الزماني وكان التعريف

الى التقدم اعم من الاول وهو سبق المؤثر الموجب اى المؤثر المستلزم لمعلوله كالعلة
التامة على المسبقة لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وهو كون الشى بحيث يحتاج اليه شى اخر ولا يكون
موجبا له هذا الذى ذكره هو معنى العلة الناقصة وان السبق فهو ما هم يلزم هذا المعنى اعنى الترتب العقلى الذى
بين الواحد والاثنين مثلا فان العقل يحكم بان الواحد ما لم يتم له الوجود لم يوجد الاثنان مطلقا وكذا السبق
بالعلة هو الترتب العقلى الذى بين المؤثر الموجب ومعلوله وهو الذى يعبر عنه بالفاء فى مثل قولك تحرك
الاصبع فتحرك الخاتم وان كان الحركتان توجدان معا فى الزمان وكذا السبق بالذات المشترك بين السبق
بالعلة وبين السبق بالطبع هو الترتب العقلى بين المحتاج اليه والمحتاج المجوز لاستعمال الفاء واخله علينا
المحتاج واعلم ان العلة التامة ان كانت هى العلة الفاعلية وحدها كما فى البسيط الصادر عن الموجب
بلا اشتراط فى تاثيره وبلا تصور مانع منه او مع اعتبار شى معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هى
العلة الفاعلية مع الغاية كما فى البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا فهى متقدمة على معلولها
تقدما بالعلية وان كان العلة التامة هى الفاعلية مع المادة والصورة سواء كان هناك علة غائية
كما فى المركب الصادر عن المختار او لا كما فى المركب الصادر عن الموجب فلا يتقدمها على معلولها نظرا الى ان مجموع الاجزاء
المادة والصورة عين الماهية لكن اقول لا يتصور تقدمها اى تقدم الشى على نفسه فكيف يتصور تقدمها عليها مع
انضمام امرين اخرين اليها نعم هى مركبة من امور كل واحد منها متقدم على معلولها تقدما بالطبع فانه لازم للعلة
الناقصة وتقدما بالذات ايضا لانه اعم منه كما مر ومنهم من يسمى التقدم الطبيعى تقدما ذاتيا وقال لا يعقل ذات
الاثنين وهو ذات الواحد وذلك الواحد لا يتم له ذات لاثنين بها سواء فرضنا لهما وجودا ام لا فهذا
التقدم حكم باعتبار ذات الشى وحقيقته بخلاف الاول فانه باعتبار الوجود وعلى هذا يكون التقدم الطبيعى مخصوصا بجزء
الشى دون سائر علله الناقصة فان قلت العلة القريبة علة ناقصة حقيقة لان العلة التامة هى جميع ما يتوقف
عليه الشى مطلقا فيندرج فيها العلة القريبة والبعيدة مع ان تقدمها على معلولها تقدم بالعلية لا بالطبع كتقدم
حركة اليد على حركة المفتاح فلا يكون التقدم الطبيعى لازما للعلة الناقصة قلت العلة القريبة فى حكم
العلة التامة لانها مؤثرة مستلزمة للمعلول وقد تسمى علة تامة ايضا نظرا الى الظاهر ويمكن ايضا تاويل
ذلك المثال بان المراد تقدم حركة اليد مع ما يتوقف عليه من عللها على حركة المفتاح وقس على ذلك سائر
نظائره ومن لا ان المعنى المشترك هو ان يكون الشى محتاجا الى الاخر فى حقيقته ولا يكون الاخر محتاجا الى
ذلك الشى بهذا ورد بانه من ان القيد الثانى احترازا عن ان لا يكون الاخر محتاجا الى ذلك لا يدخل فى مفهوم
السبق بالذات ولذلك يقولون فى ابطال الدور لو احتاج كل منهما الى الاخر لزم سبق كل منهما على

اللغوي

على صاحبه ولو اعتبر القيد الثانى فى مفهوم السبق لم يصح هذا الحكم فهو مستدرك بل مخل بكون التعريف
جامعا فاقسام السبق عند الحكماء هى هذه الخمسة قيل عليه ان اريد بالسبق معناه لغة فذلك
غير حاصل فى الشرف اصلا وان اريد معنى اخر فلا بد من بيانه وقد اعتذر عنه بان زيادة الفضل والشرف
سبب للتقدم فى المجالس غالبا وبلزم منه ان يكون معنى السبق فى الشرف راجعا الى السبق بالرتبة الحسية فلا
قسما برأسه او بعض اجزاء الزمان ليس علة للبعض اى ليس علة موجبة له لان التقدم الاجتماع
ولا التساوى فى الحقيقة فلا يكون حصول بعضها علة وبعضها معلولا اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما
بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة ولا تقدم بالسبق
بالطبع فلذلك اى فلعدم العلة الناقصة للوجه الثانى اعنى التساوى فى الماهية ولان الاول اعنى عدم الاجتماع
لجواز ان يكون بعضها معدا للبعض فلا يجامعه كالامس لليوم لكن ليس بزمان زائد على السابق بل
زمان هو نفس السابق يريد ان هذا السبق عرض لبعض اجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان
السبق والتأخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فهما يعرضان
لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدلك على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على
وجود عمرو فيه اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة
الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال
لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم والامس متقدم على اليوم لم
يصح ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فينقطع السؤال فى تحقيق عروضهما لاجزاء الزمان بالذات كلام ليس هذا
فان الامس سابق على اليوم بالرتبة اى بالرتبة العقلية اعنى ما هو بازاء الحسية وقد يقال المتقدم
بالرتبة العقلية كانت او الحسية يجامع المتأخر فى الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك وقيل ايضا
يجوز ان يكون تقدم بعضها على البعض بالطبع لان وجود اليوم مشروط بوجود الامس وانقضائه وقد يمضى اشارة
الى دفع ذلك علم ان اقسام المعية التى تقابل اقسام التأخر لا اشكال فى اقسام التأخر فانه مضايف للسبق
فاذا اعرض سبق لمعنى من تلك المعانى لشى بالنسبة الى اخر عرض له للاخر تأخر هو مضايف للسبق بلا اشتباه
ولا اشكال ايضا فى المعية الزمانية العارضة لشيئين وجدا فى زمان واحد ولا فى المعية الرتبية سواء كانت
عقلية كمفهومين متساويين واقعين فى مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة فى العموم والخصوص او حسية
كالمأمومين المتحاذيين ولا فى المعية بالشرف وهو ظاهر ولا فى المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد
بالنسبة الى شى واحد فانهما معا فى العلية لذلك الشى والعارضة لمعلولى علة واحدة ناقصة فانهما معا العباسة

الشيء

في المعلولين لتلك العلة الناقصة انما الاشكال في المعية بالعلية وذلك لان المعين بالعلية ان كانا علتين لا يجوز
ان يكونا بالعكس الى شيء واحد لاستحالة ان يكون لشيء واحد علتان مستقلتان اتفاقا وان كانا معلولين لا يمكن ان
يكونا معلولين لعلة واحدة من جهة واحدة بشرط واحد بل لا بد من الاختلاف هناك على زعم الحكماء فهنا في التحقيق معلولا
علتين عندهم وح اذا كان احدهما علة لشيء والآخر معلولا لشيء آخر يكونان معا ايضا في العلية فيلزم ان لا يكون موجودان
الا واحدهما علة للآخر والحق ان يكونا معلولين لعلة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود وقوله او علتي معلول
واحد لكن بالنوع اشارة الى ان المعتبر الوحدة النوعية فلا يلزم ان كل علتين لمعلولين مطلقا يكونان معا كما
ان في قوله بان يكونا معلولي علة واحدة اشارة الى ان المعتبر في المعين من المعلولين ان تكون ذات العلة واحدة
وان اختلف الجهات فلا يلزم ان كل معلولين مطلقا يكونان معا وبالجملة المعية سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي ينسب اليه
التقدم والتاخر فان لم يكن ذلك المعنى امرا اضافيا كالزمان والشرف فلا حاجة هناك الى ملاحظة امر آخر وان كان
امرا اضافيا كالعلة التامة والناقصة والرتبة فلا بد هناك من ملاحظة امر آخر واحد اما بالشخص او بالنوع وهذا اقرب
ولكل وجه وان المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات فغير معقول واعلم ان انواع التشكيك
ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية قيل هذه الثلاثة اسباب للتشكيك لا انواع له لعدم حملها عليها ولانه من احوال
اللفظ وهذه الثلثة من احوال المعنى فلا تكون انواعا له وان سلم كونها انواعا له فاي دليل دل على انحصاره فيها
وما الدليل على الانحصار المذكور والجواب ان في الكلام محذوفا تقديره تشكيك الاولوية وتشكيك الاقدمية
وتشكيك الاشدية فالانواع هي التشكيكات الحاصلة بهذه الاسباب وهذا حاصل ما ابرناه فيه وان الدليل على الانحصار
هو الاستقراء وكذا الدليل على الانحصار المذكور هو الاستقراء التام في انواع السبق وانواع التاخر
مقيسة بعضها الى بعض اعني السبق الى السبق والتاخر الى التاخر كما ان انحصار السبق في اقسامه الخمسة بالاستقراء
ايضا لان السبق بالعلة اولى من السبق بالاضافة الى السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة
الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فيما يترتب عليه من الترتيب العقلي يكون اولى واكمل وبما اعني السبق بالعلية
والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ لم يعتبر في هذه السلسلة ان يصير
السابق فيهما متاخرا وهو بعينه بخلاف السبق بالعلية والطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان كما حققه
ما ذكره من لحاظ الاضافة بين المضافين في انواع التشكيك انه اذا كان سبق بالعكس الى السبق اخر اولى بمفهوم
السبق كان التاخر الذي هو مضايف السبق الاول بالقياس الى التاخر الذي هو مضايف السبق الثاني اولى بمفهوم التاخر
وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة من بعض اذا كان بنوع من انواع التشكيك كان تلك الاضافة محفوظة
بين متضايفيهما فالمتقدم بالزمان انما يعرض له التقدم من حيث وقوعه في زمان اول وقيل اجزاء الزمان

يتقدم بعضها على بعض تقدما زمانيا وليس عروض التقدم لها من حيث وقوعها في زمان اول بهذا
ليس بصحيح لانه اراد بالمتقدم بالزمان ما وراء اجزاء الزمان ولذلك قال بعد هذا الكلام واما عروض
التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة فلذاته لا لامر آخر فاستثنى عما ذكره المص من ان التقدم واما يكون
بعارض اجزاء الزمان فان التقدم فيها لذاتها لا بعارض كما مر وعلى هذا ينبغي ان يكون تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض داخلا في مفهوم السبق مما عداه فان قلت تقدمه وان كان عارضا لذاته لكنه قد انتقل الى
المتقدم متاخرا وهو هو بعينه فان الامس متقدم على اليوم اذا ابتدئ من الماضي ومتاخر عنه اذا ابتدئ من
المستقبل قلت ح لا يكون تقدمه بالذات بل بعارض هو الرتبة وما ذكرناه انما هو على تقدير كون تقدمه
بالذات وتسميات القدم والحدوث بالمجاز بمعنى في الاصطلاح واما في اللغة فالظاهر الحقيقة لان
هذين المعنيين لهما مما يتبادر ان فيهما من لفظي القدم والحدوث عند الاطلاق ويحتمل ان يراد بكون المعنيين
المذكورين سابقا حقيقيين انهما ليسا باضافيين بخلاف المعنيين المذكورين ههنا فانهما اضافيان اذ لا
يوصف شيء باحدهما الا قياسا الى شيء آخر متصف بالآخر فالقديم بهذا المعنى بالقياس الى الحادث هو حادث
بالقياس الى ذلك القديم فهما متضايفان لو اعتبر الزمان في ماهية القدم والحدوث الحقيقيين
اعتبار الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم
بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية وح لا يمكن وصف الزمان بشيء منهما لما
ذكره فيلزم ان لا يكون من الحادث والقدم منع الخلو في الموجود اقال الامام في الملخص قد يراد بالحدوث
حصول الشيء بعد عدمه في زمان ماض وبهذا التفسير لا يكون الزمان حادثا لاستحالة ان يكون عدم الشيء مقارنا
لوجوده وقد يراد به احتياج الشيء في وجوده الى غيره وادامه تلك الحاجة او لم يدم وللقدم معنيان مقابلان
لمعنيي الحدوث فيعلم من هذا ان القدم المقابل للاول من معنيي الحدوث هو ان لا يكون وجود الشيء
مسبوقا بعدمه في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسمح كما جاز
بالحدوث بمعنى احتياجه في وجوده الى غيره بلا محذور ثم قيل يمكن دفعه بان الزمان معتبر في مفهوم القدم
مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسمح فلا اشكال والحدوث الذاتي محقق
فسره الامام وغيره باحتياج الشيء في وجوده الى غيره وحقيقة هذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اذ كل ممكن
موجود متصف به قطعا لكن الظاهر ان الحدوث باي معنى كان يعتبر في مفهومه المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج
المذكور بل ما يلزمه من كون الشيء مسبوقا في وجوده عن غيره سبقا ذاتيا فكان المراد من ذلك التفسير وحقيقته
ايضا من نفس التحقيق ملزومه فلا يحتاج الى التكلف في اثباته ومنهم من قال مسبوقية الوجود بالعدم ان كانت

متضايفين

بالزمان فهو حدوث زماني وان كانت بالذات فحدوث ذاتي وفيه بحث لان العدم لا تقدم له على الوجود بعدما واذا انما كما لا يخفى ومنهم من قال الحدوث الذاتي هو مسبوقية استحقاقه الوجود بلا استحقاقية وهو قريب مما ذكر في الشرح من انه مسبوقية الوجود بلا استحقاقية الوجود وسبقا ذاتيا والدليل فيهما واحد وهو ان الوجود واستحقاقه حال للشيء من غيره ولا استحقاقية الوجود حال له من ذاته الى آخر ما قرره وفيه بحث لان غاية ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يتحقق اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو المسبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والثاني بط والا يلزم حدوث القديم وذلك لان العدم صفة لازمة للقديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالعدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ولزم كون العدم حادثا حدوثا ذاتيا فلا يستلزم كون موصوفه كذلك والاول يوجب التسلسل قد عرفت ما فيه قياسا على ما مر من جواز كون قدم العدم عين العدم بالذات ومغايرا له بالاعتبار فلا يلزم تسلسل وايضا جاز ان يكون طبيعة العدم موجودة في الخارج في ضمن بعض افرادها فقط فيكون قدم العدم امرا اعتباريا معدوما في الخارج فلا تسلسل الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاعه قد يعتبرهما العقل من حيث هما حالان لغيرهما يعني ان العقل قد يلاحظ مفهوم العدم والحدوث من حيث انهما وصفان قائمان بذات القديم والحادث وبهذا الاعتبار لا يعتبر العقل وجودهما في انفسهما فصلا عن اعتبار كيفية وجودهما اعني العدم والحدوث العارضين لوجودهما وقد يلاحظهما من حيث هما موجودان وينظر في احوالهما فيجوز ان يعتبر لهما قدما وحدوثا آخرين لكن ينقطع هذا التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في سائر الاعتبارات من الامكان والوحدة والحصول ونظايرها وههنا بحث وهو ان العدم والحدوث انما يوصف بهما الشيء بحسب وجوده في الاعيان كما اشار اليه واذا كانا اعتباريين لم يوجدا في الاعيان فكيف يوصفان بالعدم والحدوث وان جاز وصفهما بها نظرا الى وجودهما في الذهن فلا فرق بينهما اذ لا يوجد لهما في الاول ثم ان حادث وفي علم الله تعالى قديم فلا يصح قوله ثم يكون بهذا الاعتبار للعدم قدم والحدوث حدوث والمخلص الا ان يقال ذلك باعتبار اتصاف العدم والحادث بهما في نفس الامر فيكون معنى قولك القديم قديم ان ثبوته للقديم واتصاف القديم به قديم اي غير مسبوق بعدم الثبوت والاتصاف وقس على ذلك معنى كون الحدوث حادثا والا فانه لا معنى لقولك لان لغيرهما الا انهما صفتان موجودتان لغيرهما فهذا الاعتبار لا يمكن عن اعتبار وجودهما للغير وليس لهما وجود مغاير لذلك فلا فرق بين الاعتبارين بحسب ظاهر كلامه كما اشعر به بان لهما وجودا في انفسهما مغايرا لثبوتهما لغيرهما وذلك مناف لكونهما اعتباريين كما لا يخفى وقد يتكلف لدفعه بان مراده ان العقل في الاعتبار الاول لا يعتبر حال وجودهما اصلا فضلا عن ما بين الحالتين وفي الاعتبار الثاني يلاحظ حال وجودهما اي ثبوتهما لغيرهما فيعتبر للقدم قدما وللحدوث حدوثا ويمكن ان يكون المراد بهذا الكلام ملحق بالشرح وهو احتمال بعيد لان حمل الحقيقية على ما ذكره من القسمة الحقيقية التي يتباين اقسامها بخلاف القسمة الاعتبارية التي يتداخل اقسامها مستبعد كيف وقد سبق انقسام كل احد من الوجوب والامتناع الى الذاتي والغيري ودون انقسام القدم اليهما بمجرد ذلك اصطلاح كما ذكره فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير متخيل فان قلت البسيط في الخارج اذا لم يكن في ذاته شيئان فكيف يتصور ان يطابقه صورتان متغايرتان والبديهة شاهدة باستحالته اجيب بان الشاهد باستحالته بديهة الوهم وذلك لالفه بالصور المحسوسة كالمنقوشة على الجدار وبالصور الثابتة في الخيال ان تخيل مطابقة صورتين منها لشيء واحد واما الصور التي ينتزعها العقل من الجزئيات بحسب استعداد او شروط تحصل بكثرة مشاهدة النفس للجزئيات وتعقلها وتنبهها للمشاركات والمباينات بينها فلا استحالة فيها ان ينتزع النفس صورة مطابقة لشخص مخصوص وصورة اخرى مطابقة لبني نوعه وصورة اخرى مطابقة كذلك لبني جنسه لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود وهذا مبني على برهان المنطقي التوحيد وان ما عدا الواجب تعالى من الماهيات ما سواه كانت نوعا او جنسيا او فصلية مقتضية لامكان الوجود ولا يجوز مشاركة الواجب لما عداه في شيء منها والا لكان متصفا بالامكان لان الاجزاء العقلية متحدة مع المركب بحسب الخارج ولكن عدم مشاركته لشيء من الماهيات في ماهيته لا يدل على انه لا جنس له لجواز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك ان العقل لا يحتاج في تعقله الى التي هي الوجود الخاص الى امرين يعمها قيل هم معترفون بان ذاته التي هي الوجود الخاص غير معقولة للبشر فمن اين عرف عدم احتياج العقل في تعقلها الى امرين يعمها والاستدلال عليه بانه لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ليس بتمام لم لا يجوز ان يكون بعض المفهومات الصادقة عليه وعلى غيره كالعاقل والمعقول مثلا ذاتيا عاما او لازم ذاتي عام لهما وايضا عدم الاشتراك مع الغير في ذاتي وعدم الاجزاء الخارجية لا يقتضيان عدم تركبه عقلا لجواز ان يكون له اجزاء محمولة مساوية غير منتزعة من اجزاء خارجية فلا يصح قوله فيستحيل تركيبه في العقل مطلقا ان لا يكون الواجب بالوجوب الذاتي جزءا من غيره قال الامام في المحصل والا لكان منفعلا عن الجزء الاخر من المركب عليه وقد وجب الواجب الذاتي لا علاقة له بالغير وقال المص في نقده ان الواجب لا علاقة العلية المبدائية بالغير فان اراد بالتركيب الانضمام الى الغير في مثل قولنا الموجود اما بسيط او الواجب

هذا الا سلّم برهان التوحيد والا لجاز كون الانواع الباقية في الخارج ايضا

بهذا الاعتبار

المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان زاد ان يكون بنفسه وبعض غيره فعل وانفعال
كما في الممتزجات فذلك محال عليه لانه لا ينفعل عن غيره وقال الشارح ان الواجب لا يكون جزءا من غيره
على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع متحصلا
واحدا واحتاج في بيانه الى الاطناب   وهذا ضروري اي الحكم بامتناع حصول حقيقة واحدة
وحدة حقيقية من جزئين لا يكون احدهما حالا في الاخر معلوم بالضرورة وبالتامل في ذلك باشتغال جزئيه كالانسان
الموضوع بجنبه الحجر وادعوا انها لتوضيح القاعدة لا لاثباتها ومنهم من منع كونها ضرورية زاعما انه لا بد
من دليل   والامر الاخر هو الغرض فقيل انما يكون الامر الاخر غرضا ان لو احتاج في وجوده الى المحل
وهو ممنوع لجواز ان يحتاج اليه في تشخصه لا في وجوده فيكون صورة لا عرضا واجيب بانه ان كان صورة
احتاج اليه محله في وجوده او تشخصه وكلاهما مستحيل في الواجب بذاته فتعين ان يكون الحال فيه عرضا الغرض
ما الطبيعي فيه ان يقال لا تركيب حقيقيا مع عدم الحلول ضرورة ولا يجوز ان يحل الواجب في غيره لاستغنائه
عنه بذاته ووجوده وتعينه والمستغني كذلك لا يمكن حلوله في غيره بديهة والحال في الواجب لا يكون الا عرضا
فلا يكون التركيب الا اعتباريا واعترض بان يكون الحال عرضيا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء
الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر
كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصور النوعية للمواليد الثلثة ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء
المادية غير مسموعة   لانه يزيد وجوده على وجود الواجب لا يجوز ان يكون جزءا لما عرفت من امتناع
تركيبه فاما ان يكون بنفس ذاته او يكون امرا زائدا قائما بذاته ثم وتلخيص ما ذكره انه لو زاد وجود الواجب على ذاته
لزم احد المحالات الاخص لان وجوده ح ممكن كما قررنا فاما ان يستغني عن المؤثر فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وهو
اول المحالات ويحتاج الى مؤثر فذلك المؤثر اما غير ذاته فيلزم افتقاره في وجوده الى غيره وهو ثاني
المحالات واما ذاته فاما ان يؤثر فيه باعتبار كونه موجودا او لا باعتباره والثاني يستلزم تاثير الشيء في الوجود
لا من حيث هو موجود وهو ثالثها وعلى الاول اما ان يكون تاثيره فيه من حيث انه موجود بهذا الوجود فيلزم
تقدم الشيء على نفسه وهو رابعها او من حيث انه موجود بوجود اخر فيلزم التسلسل او الدور وهو خامسها والمخالفون
يختارون من هذه الاقسام كونه ذاته من حيث هي هي اي لا باعتبار وجود ما مؤثرة في وجوده ويمنعون استحالته
كما سياتي   لانه ان لم يتم الوجود به لم يكن موجودا اصلا لبراءته وقيامه به في الخارج فلا ما انه ان
لم يقم به الوجود في الخارج لم يكن موجودا في الخارج فانه ليس في الخارج مع ان الشيء امر عقلي لاحق به في العقل وان
اراد به انه في الخارج بحيث اذا لاحظه العقل فانه الى الخارج حصل له في العقل حالة هي الوجود فمسلم ولا نعده

والصفة يفتقر الى موصوفها فقيل هذا البيان موقوف على ان الوجود له عين خارجية
والامام يفتقر الى علة في الخارج وقد تقدم انه من المعقولات الثانية وسياتي ايضا لا انفعال وذلك هو
الوجود المطلق وكلامنا في وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان الخاص ليس من المعقولات
الثانية وكيف لا وكونه في الخارج اضافة له الى الخارج وان عنى بوجوده الخاص امرا اخر فلا بد من بيانه
وبيان انه متحقق خارجا فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ماهيته كما قلتم
لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى
بانتفاء الوجود عنها لا بتحققه مع عدم زيادته واقول ان قوله فلا انه ان لم يتم به الوجود في الخارج لم
يكن موجودا في الخارج كلام حق قد يشتبه بالحقيقة لكنه مناف لما زعمه ممن كان من انه اذا لم يثبت للشيء نوع
الخارج وجود لم يكن موجودا فيه بل عارضا عن الوجود فيه ثم نقول اذا كان وجوده هو زائدا على ذاته
فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها
يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيره الى اخر الدليل وح يتم البيان بلا توقف على ان الوجود
له عين خارجية ويكون مفيد المطلوب وهو ان وجوده عين ذاته   والوجود الذي هو عين حقيقته
التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص فان قيل وجوده الخاص ايضا معلوم وذاته غير معلومة قلت ان اردتم
ان وجوده الخاص معلوم بالكنه منعناه وان اردتم به انه معلوم بوجه ما فذاته ايضا كذلك
الذي لا يمكن ان يحمل على غيره وذلك لانه جزئي حقيقي ويمتنع حمل الجزئي الحقيقي على شيء كما يظهر بادنى تامل
بل المفهومات الكلية تحمل على الجزئيات الحقيقية   فيكون كل من العروض واللاعروض لعلة اي مغايرة
للوجود   ويمكن ان يقال ايضا اشارة الى ان عبارة القاضي البيضاوي اعني قوله فيحصل تجرده
لعدم الموجب لعروضه قلنا فيحتاج الى عدمه يحتمل وجهين الاول ان يكون الضمير في عدمه راجعا الى
موجب العروض فيلزم احتياج الواجب في وجوده المجرد الذي هو ذاته الى امر عدمي وذلك اشد استحالة
والثاني ان يكون راجعا الى الواجب فيلزم احتياج الشيء الى عدمه فيكون ممتنعا قطعا
فقيل لا نم نقل الكلام عن ذلك الى الفصل وقوله لا نم اذ الاحق كان منعا للسند وهو اخص من المنع الذي بني
عليه ولا شك ان ابطال السند الاخص لا يجدي نفعا فضلا عن تحرير منعه للتعميم لو استدل بكونه مقولا
بالتشكيك على اختلاف افراده بالماهية لتحقق ذلك المنع وقوله فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام
الحقيقة يريد انه لا يمنع المساواة بين الافراد في تمام الحقيقة بل المساواة بينها واقعة على تقدير التشكيك
لانها لو لم تكن اه   والاول يوجب التركيب وذلك لان الاشتراك في شيء من الحقيقة يوجب

ان يكون هناك ما به يمتاز حقيقة بعضها عن بعض في حدود انها غير تركيب حقائقها مما به الاشتراك وما به
الامتياز قوله وقد بان فساده بما مر ان التركيب ملا يستلزمه تركيب الوجود والذي هو ذات الواجب فرضا
لا لاستلزامه تركيب مطلق الوجود الذي هو بسيط كما توهم فانه باطل قطعا ولان المباينة الكلية فلكون الوجود مشتركا
بين افراده وسيأتي جوابه بان الاشتراك في العارض لا ينافي المباينة الكلية في الحقيقة وايضا
المقول على الاشياء بالتشكيك قد يقال كانه اجاب عن جواب الحكماء بوجوه ثلثة الاول منع كون الوجود مقولا
بالتشكيك والثاني منع كون التشكيك مانعا عن التساوي في الحقيقة والثالث لو كان مقولا بالتشكيك يستلزم المطلوب
وهو كون الوجود زائدا في الواجب ايضا فاشار الشارح بقوله والجواب عن الاول الى دفع الوجه الاول
وهو المنع الذي عبر عنه بقوله لا نم واشار بقوله والثاني قوله ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع الى الجواب عن الوجه
الثاني واشار بقوله والثالث قوله وان تباينت الموجودات الى الجواب عن الوجه الثالث مع انه ضعيف لما
قيل ان ذلك لانه استدل اولا على المساواة بين الافراد في تمام الحقيقة وابطل كونها متباينة فيها فاثبات
تعدد التشكيك بين مهمنا المباينة بينها وابطل التساوي في تمام الحقيقة على ذلك التقدير ايضا فالكلام ان
متساويان قطعا ولم يلزم ان يكون القابل للوجود معدوما وهذا بديهية القابل حال حصول
المقبول له بالفعل ومن يظهر صحة قوله والا لزم كون الشيء الواحد في ان واحد موجودا ومعدوما معا وحاصل
من ان القابل للوجود يجب ان يكون معدوما حال كونه قابلا لان القوة لا تجامع الفعل ولا معنى للعدم الا كون
الوجود غير حاصل بالفعل فيكون معدوما ولا يلزم منه اجتماع الوجود والعدم او على القول لا وجود وعدم الوجود
بالفعل ينتفي القول غير مقبول وذلك لان حاصل الكلام ان ماهية الممكن يصح اتصافها بالوجود فاما ان يكون
صحة اتصافها به بشرط الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل او بشرط العدم فيلزم اجتماعهما فتعين ان
يكون صحة اتصافها به لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها بل من حيث هي هي فكما جاز صحة اتصافها به من حيث هي جاز
تاثيرها فيه ايضا من حيث هي في وجودها او اريد بالقول صحة الاتصاف المجامعة للفعل ثم الكلام وان نحمل
ان القبول هو الاستعداد الذي يعبر عنه بالقوة التي لا تجامع الفعل سواء كان اطلاقه على صحة ذلك الاتصاف
حقيقة او مجازا ثم الجواب ان يقال الماهية من حيث هي هي يمكن ان يكون علة لصفة مقبولة لها
فقد يقال كونها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا ذهنا وخارجا متصفة بصفة او علة
لاتصافها بصفة بحيث لا يكون لوجودها بوجه ما مدخل في ذلك الاتصاف وتلك العلية اصلا غير معقول بل
لا يتصور اتصافها بشيء الا باعتبار وجودها في الجملة نعم قد لا يكون لخصوصية احد الوجودين مدخل في
اتصافها به ومثل هذه الصفات يسمى لوازم الماهية كالاربعة فانها تتصف بالزوجية سواء وجدت خارجا

او ذهنا وان اتصافها بالزوجية معراة عن الوجودين فكلا لان بديهة العقل حاكمة بوجوب
كون ما هو علة لوجود موجودا قبل حكم البديهة في ذلك بما هو في موجد غيره لا في موجد ذاته لان
وجوده من لوازم ذاته ولو اعتبر ذلك فيه يلزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل وقد ينبه على هذه بان
التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فرع الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية
الا باعتبار وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان موجودا بذاته
في حد ذاته ولا يتصور هناك ايجاد اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا على ذاته فان هناك اتصافا
لذاته بوجوده فلا بد له من سبب قطعا والنقض بماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان
ماهية الممكن باعتبار قبولها للوجود قد يحصل سند المنع المذكور اعني قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر في
وجود الواجب ماهيته من حيث هي هي وقد يحصل نقضا بان يقال فقولكم لا يجوز ان يكون ماهية الواجب مؤثرة في وجوده
لان تاثيرها فيه اما باعتبار وجودها او لا باعتبار وكلاهما باطل لو تم لم يكن ماهية الممكن صحة الاتصاف بالوجود
لان صحة اتصافها اما باعتبار وجودها او لا باعتباره وكلاهما باطل والجواب ان صحة الاتصاف يجوز ان يكون لا باعتبار
الوجود دون التاثير والبديهة فارقة بينهما بان التاثير يجب ان يكون باعتبار الوجود والصحة يجب ان لا يكون باعتباره
ثاني بينهما وبان وايضا الماهية غير قابلة للوجود في الاعيان يعني ان الوجود الخارجي ليس صفة
ممتازة في الخارج عن موصوفها كالسواد حقيقة بل هو صفة ممتازة عنه في نفس الامر بحسب الذهن فلا يكون موصوفها
مقتضيا لصحة اتصافه بها الا في الذهن وذلك امر معقول بخلاف كون الماهية مؤثرة في وجود خارجي حال كونها
موجودة في العقل هذا وقد قيل ان التصورات قد يكون اسبابا للموجودات العيانية وخارجية بل الافعال
الاختيارية من اسبابها التصورات او لا وجود للتصورات في الخارج فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة
ايضا سببا لموجود خارجي بصيرته موجودة في الخارج والجواب ان تلك التصورات ليست اسبابا فاعلة
لموجودات خارجية بل هي شروط لتاثير الفاعل فيها ولا استحالة فيه واما المستحيل ان يكون موجود ذهني
علة فاعلة لموجود خارجي والمنازعة فيه مكابرة كان حقيقة تركبه من الكون والتجرد ومن حيث
من وجهين احدهما استلزام التركيب الامكان والثاني لزوم كونه معدوما لانعدام احد الجزئين اعني
التجرد يلزم ان يكون حقيقة الواجب متعددة مغايرة للموجودات كلها محتاجة اليها لكونها
قائمة بها وذلك باطل من وجهين لان التعدد ينافي برهان التوحيد والاحتياج ينافي الوجوب الذاتي
واذا كان التجرد الذي هو لازم ذاته مفتقرا الى الغير كان ذاته ايضا مفتقرا الى الغير اللازم
مما ذكر افتقار الذات من حيث انه يلزم لذلك اللازم الى الغير واستحالته ثم انما المستحيل افتقار الذات

ايضاً

[illegible]

وجودها الخارجي

[illegible]

فی ذاته او فی وجوده الی غیره وهذا الافتقار لیس بلازم او لا یری ان معلول المعلول لازم للعلة البعیدة
ومفتقر الی التوسط مع ان العلة البعیدة غیر مفتقرة فی ذاتها ولا فی وجودها الی التوسط   او وجوده غیر الکون
وح لا یلزم ان یکون وجوده عین ذاته العبارة الظاهرة ان یقال وان کان وجوده غیر الکون لانه قسیم لقوله
ان کان الکون وان یقال وح یلزم ان لا یکون وجوده عین ذاته   والجواب انا وجوده کون خاص
یعنی انا نختار ان وجوده هو الکون قوله فیکون وجوده زائدا علیها حقیقة قلنا نعم قوله اذ لو کان عینا
لکان حقیقته عبارة عن الکون المجرد قلنا نعم حقیقته کون خاص مجرد لا تعدد فیه ولا قیام له بغیره فلا محذور اصلا
فان قال التردید انما هو فی الکون المطلق ولو کان عینا لزم المحذور ان صح یلزم ان یکون الوجود المطلق زائدا
علی ذاته ولا نزاع فیه وانما المتنازع فیه کون وجوده الخاص زائدا علیه کما فی الممکنات وهو مطلوبک ههنا
فلیس ح لیلک مثبتا للمدعی لکن   قلنا ما عرفت ان الکون هو الذی به البحث ههنا فمناقشته فی العبارة
لا تجدی طائلا   والاول یوجب تساوی افراده فی العروض وعدمه فیه منع ظ لان کونه مقولا
بالتشکیک علی افراده لا یستلزم اتفاقها فی الحقیقة لیلزم تساویها فی العروض وعدمه وذلک لجواز کونه
عرضیا لافراده مع اختلافها بالحقائق واللازم من التواطؤ تساویه فی افراده لا تساوی الافراد
فی الحقیقة والاحکام ومن المعلوم بون بعید   فاذا کان التشکیک بهما من القسم الاول یلزم الترکیب
ای فی ذات الواجب لان وجوده هو الاشد الذی زعم هذا القائل انه لا شک فی ترکیبه مع ان المعروض
کون الوجود عین الذات فی الواجب   وان کان من الثانی یلزم المقارنة او الترجیح او الحاجة وذلک
لانه ان لم یعتبر التجرد وکان ذاته نوع عین مطلق الوجود المطلق المتعدد المقارن لماهیات الممکنات فان اعتبر
فاما ان یکون مستندا الی ذاته الذی هو الوجود المساوی لسایر الوجودات فیلزم الترجیح بلا مرجح او الی
غیره فیلزم احتیاج ذاته فی تجرده الی امر منفصل الکل بما عرفت بطلانه وسیاتی بیان لزوم احد الامور
الثلثة لان الفرد الذی هو عین ذات الواجب ان لحقه معنی الوجوب لا بسبب یلزم الترجیح وان لحقه بسبب غیر ذاته
یلزم الحاجة وان لحقه لذاته الذی هو الوجود یلزم ان یلحق کل موجود لتساویهما فی الحقیقة فیلزم تعدد
حقیقة الواجب ومقارنته للممکنات وبعبارة اخری خصوصیة الفرد الواجبی اما ان یلحق الوجود لا لسبب او
لسبب غیر الوجود فیلزم علی الاول الترجیح وعلی الثانی الحاجة او یلحقه لذاته فانما یلحق بکل الوجود فیحق
تلک الخصوصیة فیلزم المقارنة   فلا یکون الاشدیة فیه موجبا للترکیب فی حقیقة الافراد المعروضة
له ولا یلزم ترکیب ذات الواجب الذی هو الفرد من تلک الافراد المعروضة للوجود نعم ان صح ما زعمه هذا القائل
من ترکیب الاشد کان العارض لذات الواجب مرکبا من مطلق الوجود ومن زیادة منضمة الیه هذا هو المراد

الوجود المطلق زائد

من قول الشارح لان الاشد والاضعف من الوجود المطلق الخارج عن حقیقة الوجودات
لا ان الوجود المطلق هو اشد واضعف فی نفسه لیتجه انه معنی واحد لا تغیر فی ذاته بل یحمل علی امور
مختلفة الحقائق یستتبع کل منها الکلیة او النقص فی حصصها من ذلک المطلق وبعضی ذلک التفاوت
الی مقوماتها المختلفة الماهیات ان کانت تلک الامور مرکبة من اجناس وفصول والی خصوصیاتها
المختلفة ان لم یکن مرکبة منها وانما حملنا مراده علی ما ذکرنا لان ترکیب الاشد علی زعمه هذا القائل انما
هو من اصل المعنی وزیادة علیه لا الترکیب فی اصل المعنی اعنی المطلق والمقصود نفی الترکیب عن الافراد
المعروضة للوجود المطلق سواء کان هناک ترکیب شیء من اصل المعنی اعنی المطلق ومن زیادة علیه اولا
فکانه قال علی تقدیر تسلیم ترکیب الاشد من اصل المعنی وزیادة علیه لا یلزم ترکیب الفرد الذی یصدق
علیه الاشد لجواز ان یکون اصل المعنی مع تلک الزیادة خارجة عن حقیقة ذلک الفرد   اعلم ان
هذه المباحث التی اوردها الشارح فی کون الوجود عین الواجب او زائدا علیه من الکلمات الدایرة علی
السن القوم فی هذا المقام وههنا مقالة اخری قد اشرنا فیما سبق الی انها مما لا یدرکها الا اولو البصائر
والالباب الذین حصلوا الحکمة بالغة ونصل الخطاب فلنفصلها ههنا بقدر ما یفی به قوة التقریر ویحیط به
دایرة التحریر فنقول   وبالله التوفیق فنعم الرفیق کل مفهوم مغایر للوجود کالانسان مثلا فانه ما لم
ینضم الیه الوجود بوجه من الوجوه فی نفس الامر لم یکن موجودا فیها قطعا وما لم یلاحظ العقل انضمام الوجود
الیه لم یکن له الحکم بکونه موجودا فکل مفهوم مغایر للوجود فهو فی کونه موجودا فی نفس الامر محتاج الی غیره
الذی هو الوجود وکل ما هو محتاج فی کونه موجودا الی غیره فهو ممکن اذ لا معنی للممکن الا ما یحتاج
فی کونه موجودا الی غیره فکل مفهوم مغایر للوجود فهو ممکن ولا شیء من الممکن بواجب فلا شیء من المفهومات
المغایرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا یکون الا عین الوجود الذی هو
موجود بذاته لا بامر مغایر لذاته ولما وجب ان یکون الواجب تعالی متعینا بذاته ویکون تعینه
بذاته لا بامر زائد علی ذاته وجب ان یکون الوجود ایضا کذلک اذ هو عینه فلا یکون الوجود مفهوما کلیا
یمکن ان یکون له افراد بل هو فی حد ذاته جزئی حقیقی لیس فیه امکان تعدد ولا انقسام قائم بذاته
منزه عن کونه عارضا لغیره فیکون الواجب هو الوجود المطلق ای المعری عن التقیید بغیره والانضمام
الیه وعلی هذا لا یتصور عروض الوجود للماهیات الممکنة فلیس معنی کونها موجودة الا ان لها خصوصیة
الی حضرة الوجود القائم بذاته وتلک النسبة علی وجوه مختلفة واتی اشتبه تعذر الاطلاع علی ما هیاتها فالموجود
مشکل وانه کان الوجود جزئیا حقیقیا هذا ملخص ما ذکره بعض المحققین من مشایخنا قال او لا بالعلة الا السیخون

في العقل فان قلت الذي يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون
جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف يعتبر بمعنى لا يفهمه
احد قلت الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ
فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب
بالعكس اي حقيقته وعن الثاني ان المتبع هو البرهان وما يؤدي اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام فتوهم الاوهام
نعم يتجه على المقدمة القائلة كل ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن منع لطيف سواء ان المحتاج في كونه
موجودا الى غيره هو وجوده ممكن قطعا لا ان المحتاج في كونه موجودا الى غير هو وجوده ويندفع بنظر دقيق
وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه
وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجده ومما يؤيد كون الوجود عين
الواجب ان الوجود في حد ذاته ينافي العدم وهو ابعد المفهومات عن قبول العدم لان ما عداه لا يمتنع عن قبول
العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك ان الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته لا ما ينافيه بواسطة غيره
فان قلت ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب غير قابل للتجزي والانقسام قد انبسط
على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت
بتقيدات وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة
البحر فقط قلت قد سلف منا كلام من ان هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية
دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له والله المستعان وعليه التكلان وما هو زائد على غيره يكون
قائما يعني ان ما هو زائد على غيره وليس قائما بذاته كان قائما بغيره وما هو قائم بغيره يكون محمولا عليه بالاشتقاق
وهذا المحمول عليه بالمواطاة فلا يمتنع حصوله في الخارج فيه اشارة الى ان ضمير فيه في قوله حصوله
فيه راجع الى الخارج لدلالة العقلية عليه وكانه قيل من المحمولات التي ليست خارجية ويمكن ان يقال انه راجع
الى المحل اي امتناع حصول الوجود في المحل والمراد الحصول الخارجي كما هو المتبادر عند الاطلاق والمآل
واحد اذ لو كان حاصلا في الخارج لكان موجودا فيه هذه الوجوه المثلثة لو تمت لدلت على امتناع
امتناع حصول الوجود المطلق في العقل اذ لو كان حاصلا فيه لكان موجودا فيه ويمتنع وجوده فيه لان
الموجود في العقل ما له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود الذهني اه ما ذكره وايضا الموجود في العقل
ما يتعلق به الوجود وسوق الكلام اه فان اجيب بان مطلق الوجود يعرض له الوجود الذهني وهما
متغايران قلت وكذا الحال في الوجود الخارجي فانه فرد من افراد الوجود المطلق كالوجود

الذهني وايضا لو كان الوجود موجودا في العقل لكان له وجود في العقل ووجوده ايضا
موجود فيه فيلزم تسلسل الموجودات الذهنية وهو ايضا محال فان قيل اذا تعقل الوجود المطلق كان
موجودا في الذهن ولا يلزم من ذلك ان يتعقل وجوده في الذهن حتى يكون موجودا فيه ايضا قلنا
ثم قلت كذلك اذا وجد الوجود المطلق في الخارج لا يلزم ان يكون وجوده في الخارج موجودا فيه
ايضا لما مر من ان وجود طبيعة واحدة في الخارج لا يستلزم وجود جميع افرادها فيه هذا وقد اعترض على الاول
بانا لا نسلم ان الموجود ما له مفهوم مغاير للوجود بل الموجود ما له وجود اعم من ان يكون نفسه وغيره وان سلم
فالوجود الخارجي اللاحق بالوجود المطلق مغاير له كما تحقق وعلى الثاني بانا لا نسلم ان تعلق الشيء بالشيء يقتضي
تغايرهما بالذات بل التغاير بالاعتبار كاف في حصول النسب الاضافية وعلى الثالث بان وجود الوجود عينه
بالذات او غيره بالاعتبار فلا تسلسل لانه من المعقولات المستندة الى المعقولات الاولى كالشيئية
اي الوجود كالشيئية لا يعقل الا عارضا لغيره وليس له في الخارج ما يطابقه لما تقدم فيكون معقولا ثانيا
وكذا العدم من المعقولات الثانية لانه لا يستند من المعقولات الاولى وذلك لان العدم المطلق لا يعقل
الا عارضا لغيره وليس في الاعيان ما يطابقه وهو ظاهر وكذا الوجوب والامكان والامتناع لا تعقل الا عارضة
لغيرها ولا يطابق لها في الخارج لما مر من انها امور اعتبارية وكذا مفهوم الماهية اعني ما به الشيء هو
هو ومفهوم الجزئي والكلي ومفهوم انواعه كلها لا تعقل الا عارضة لغيرها وليس لها في الخارج ما يطابقها
وذلك ظاهر بادنى تامل في تلك المفهومات ولا حاجة ههنا الى الاستدلال فلا يتجه ما يقال من ان جميع ما ذكره من قوله
وكذا العدم الى آخر هذا الفصل عاري عن الدليل بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها
فيه متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما ردا وذلك بان القاعدة السابقة هي ان العقل ان يعتبر النقيضين ويحكم
بينهما بالتناقض متاملة لهذه الصورة فاذا اعتبرهما العقل لما عبارة عن اخذ صورتهما فالاجتماع بين صورتي
النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت قلنا ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع
صورتها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا وجواب ان ما ذكرت يشعر بعدم
صحة انما هو في الصورة الثانية في الذهن وقيل لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة فيه فالعقل اذا حكم
بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت
فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الآخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل
ليس صورة حاصلة فيه بل تنتزع عنه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة
في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة عنه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصور الذهنية

فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون تاثيرها فان من ادرك لاثبوت
صورة في عقله او ارجع وجدانه علم انه قد حصل صورة لم يكن حاصلة فيه من قبل اي الحكم بانهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان في المحل الاول ان يقال ولا يرتفعان في نفس الامر ويمكن ان يقال انما قيد بقوله
في العقل اما لانه اراد بالنقيضين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل لاثبوتها فيه واما للتنبيه على ان النقيضين
في التناقض اجتماعهما اي النقيضين الذي يحمله العقل وليسا بموجودين في الخارج كما سياتي واما القول فانما يوصف
بالتناقض اجزاء الوصف بمدلوله عليه وبذلك يندفع ما قيل من ان التقييد غير صحيح وجعل قوله في العقل متعلقا
بحكم حتى يستقيم الكلام على ما زعم هذا القائل لا يخفى سماجته فيكون العدم ثابتا باعتبار تمثله في
الذهن وقسيما للوجود باعتبار انه رفعه اي يكون العدم عروضا للوجود وقسيما له باعتبارين ويمكن
ان يكون المراد منه ان عدم العدم يكون ثابتا باعتبار انه متصور وقسيما للعدم باعتبار انه رفع للعدم لا يخفى
عليك ان الاولى على هذا التقدير ان يقال هو قسم باعتبار وقسيم باعتبار كما في قولهم العدم يعرض لنفسه
فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين ما ينبغي ان يحمل قوله ولا يصح الحكم عليه على عدم العلم لا على
العدم لئلا يلزم التفكيك في الضمائر قوله ولا يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس بثابت هذا لا يختص
بالعدم المطلق الذي هو رفع الوجود المطلق بل يشتمل على سائر المفهومات ايضا اذ لا يصح ان يحكم على شيء منها من حيث
هو ليس بثابت اي من حيث انه لا ثبوت له اصلا ويمكن ان يراد بالعدم المعدوم اي ما صدق عليه مفهوم العدم
لانه لو صح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت اي ليس ثابتا بوجه من الوجوه اذ ليس ثابتا في الذهن فانه يلزم التناقض
ح ايضا ولكن من حيث انه ليس بثابت في الخارج فلا تناقض لان اللازم على هذا التقدير انه من حيث هو ليس بثابت
في الخارج يكون ثابتا في الذهن وليس هذا تناقضا وكل ما يصح الحكم عليه اي كل ما يصح الحكم عليه
فهو من حيث يصح الحكم عليه ثابت في الجملة اي في الذهن واعلم ان صحة الحكم ايجابيا كان او سلبيا يتوقف على ثبوت
المحكوم عليه في الذهن اي على تصوره الذي هو ثبوته في الذهن فان ما ليس بمتصور يمتنع الحكم عليه بل ما دام ليس بمتصور
فصحة الحكم يتوقف على ثبوت صحة الثبوت لا على نفس الثبوت هذا وقد يقال عليه انه ان اراد بالثبوت ما هو بحسب
الذهن فحكمنا عليه بانه لا يصح الحكم عليه بدون تصوره صح ايضا فيلزم التناقض بعين الدليل المذكور ويقال
ما ليس بثابت لا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت وكل ما لا يصح الحكم عليه فهو من حيث انه لا يصح الحكم عليه
ثابت لما عرفت وكل ما ليس بثابت فهو من حيث انه ليس بثابت ثابت لا يقال قولنا يصح الحكم عليه موجب
فيفتقر الى وجود الموضوع وقولنا لا يصح الحكم عليه سالب ولا حاجة له الى وجود موضوعه لانا نقول تصور الموضوع
شرط في الحكم مطلقا موجبا كان او سالبا فان اراد بوجود الموضوع هذا القدر فهو مشترك وان اراد غيره فلا

وجه الاولوية هو ان نفس الامر اعم من
العقل والخارج فاذا قيل لا يجتمعان ولا
يرتفعان في نفس الامر يلزم منه عدمهما في العقل
في العقل ايضا واما في [illegible] ارتفاعهما في العقل
فلا يلزم الارتفاع في نفس الامر لان ارتفاع
الخاص لا يستلزم ارتفاع العام منه

فلا دليل عليه وما يقال من ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه انما يصح في
الثبوت الخارجي اعني ثبوت الاعراض لمحالها ولو ان الثبوت بمعنى الحمل فلا وان سلمناه لكن ثبوته
الذهني كاف فلا حاجة الى وجود اخر لا يقال الوجود حال الحكم هو المشترك بين الايجاب والسلب
دالة الوجود حال اعتبار الحكم مخصوص بالايجاب لان انتفاء الشيء عن غيره يجوز ان يكون بانتفاء ذلك الغير
في نفسه بخلاف ثبوته له اذ لا يتصور الا حال ثبوته في نفسه فاذا الحكم بالايجاب دائما فلا بد من وجود الموضوع
دائما اما ذهنا او خارجا بخلاف الحكم بالسلب دائما فانه لا يقتضي ذلك وان اشترك الحكمان في اقتضاء الوجود
حالة الحكم ولو انا فالفرق بذلك الايجاب والسلب في اقتضاء وجود الموضوع لانا نقول جميع المفهومات
ثابتة في مدرك الاحكام الصادقة عليها دائما فلا يتعقل حالة لاعتبار الحكم لا يوجد فيها السالبة فلا فرق
ونحن نقول انه اراد بالثبوت ما هو بحسب الذهن كما قررناه وان الحكم بعدم صحة الحكم يقتضي الثبوت
الذهني ايضا ولا تناقض فان ما لا يصح الحكم عليه لا يكون من حيث لا يصح الحكم عليه ثابتا بل هو من حيث انه محكوم
عليه بعدم صحة الحكم عليه يكون ثابتا فاللازم ان ما ليس بثابت فهو من حيث محكوم عليه بعدم صحة الحكم عليه
ثابت وليس هذا تناقضا وما يصح الحكم عليه بالمعنى المذكور يجب ان يكون من هذه الحيثية ثابتا كما ان المحكوم عليه
بصحة الحكم يجب ان يكون كذلك والفرق بين الموجب والسالب على الوجه الذي قرره اخرا صحيح وما ذكره
من ثبوت جميع المفهومات في القوى الدراكة للاحكام الايجابية الصادقة عليها دائما لا يرفعه لان السالبة
لا تقتضي صدقها وجود موضوعها وثبوت وجوده بدليل منفصل لا ينافي عدم اقتضائها اياه فان قلت
فلا يصح قولهم ان صدق السالبة قد يكون بانتفاء الموضوع قلت يصح ذلك في السلوب الخارجية المحققة
والمقدرة دون السلوب المطلقة او الذهنية ولا منافاة بين العبارتين بل هو تحقيقهما في الحقيقة
واحد وانما قال ذلك لان الوهم ربما يتبادر الى المنافاة لتصور صدقهما بسلب الصحة والاخرى بايجابها
فلو لم يكن للعقل تصور جميع الاشياء يعني ان تصور ما ليس بثابت في الذهن يستلزم ان يكون قسيم الشيء قسيمه
قسما منه وكذا تصور ما ليس بثابت اصلا يستلزم ذلك فلو لم يمكن للعقل تصور جميع الاشياء ولو بوجه ما
وكان يمتنع عليه تصورها لكان هذا اما الامتناع اولى من حيث انه سلب لما هو ثابت فيه اي من حيث
مفهومه في نفسه فلو كان العقل الحكم بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت اي بين الثابت مطلقا وما
ليس بثابت اصلا وبين الثابت في الذهن وما ليس بثابت فيه فانهما متساويان في استلزام المحال قوله لا يلزم
ان يكون ما ليس بثابت قسما لما هو ثابت من حيث انه ثابت وذلك لان كل ما له مفهوم فله ثبوت بوجه ما
ولئن سلمنا ان الكل من المتمايزين هويته حالة ان كون الشيء قسما لاخر وقسما منه باعتبارين ليس بمحال فكما

لانه ليس يلزم [illegible] منه ثبوت ما ليس بثابت من حيث
انه ليس بثابت بل يلزم ثبوت ما ليس بثابت
من حيث انه محكوم عليه ولا تناقض فيه منه

فان النفي الخارجية المحققة المقدرة يقتضي الافراد
الخارجية المحققة او المقدرة دون الذهنية فسلبها يكون
بانتفاء كل ما يصدق عليه الافراد الخارجية بخلاف السالبة الذهنية
فانها تقتضي وجود موضوعها في الذهن فسلبها لا يكون
بانتفاء الموضوع لان افراده ثابتة في القوى الدراكة
لا يمكن عدمها منه [illegible]

فكما ان اللانوع او التصور كان قسما للثابت من حيث انه متصور وقسيما له من حيث مفهومه
كذلك اللاهوية المتصورة قسم للهوية من حيث انها متصورة وثابتة في الذهن وقسيم لها من حيث
مفهومها وكذا الحال في هوية اللا ما المتصور فانها مندرجة تحت هوية الثابت باعتبار ومقابلة لها باعتبار
وجريان امثال هذه الاحكام في الامور العقلية مما لا شبهة فيه لان تغايرها بحسب اعتبارها تجري بتغاير
الامور الخارجية بذواتها قوله واذا حكم الذهن كان قوله وللعقل ان يعتبر النقيض ويحكم بينهما
بالتناقض متعلق بحسب الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بان التناقض بينهما كما في سائر
المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتغاير كانه قيل الحكم بالتغاير ان لم
يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتغايرين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون
ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة
نفس الامر دون الخارج وتفصيل المقام ان الاقسام اربعة الاول الحكم بالامور الخارجية على الامور الخارجية
اي بالموجودات الخارجية على مثلها الثاني الحكم بالامور العقلية على العقلية الثالث الحكم بالعقلية على
الموجودات الخارجية الرابع الحكم بالموجودات الخارجية على الامور العقلية فهذا القسم الاخير بمطابقته للخارج على
معنى ان ينسب في الخارج احد الموجودين فيه الى الاخر على الوجه المعتبر في الحكم ولا يلزم من ذلك ان يكون انتساب
احدهما الى الاخر موجودا خارجيا لما عرفت من ان الخارج اذا وقع ظرفا للنفس لا للنسبة لا يجب منه ان يقع ظرفا
لوجوده واما القسم الثاني فصدق ايجابه بمطابقته لنفس الامر ولا يتصور فيهما مطابقته للخارج بنفس الامر اذ ليس شيء
من طرفي الحكم موجودا خارجيا فلا يمكن ان ينسب احدهما الى الاخر في الخارج بالضرورة واما القسم الثالث فصدق
ايجابه قد يكون بمطابقته لنفس الامر كما في قولنا الانسان ممكن فانه متصف بالامكان سواء وجد في الخارج او لم يوجد
وقد يكون بمطابقة الخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج فقط
وبهذا اتضح ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية وان اتصاف مبدا المحمولات
في الخارج لا يستلزم اتصاف الحمل الخارجي وان صدق شيء على الاخر ايجابا بحسب الخارج متوقف على وجود الاخر
فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينسب اليه في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا فان قلت
ما معنى الخارج وما معنى نفس الامر وما النسبة بينهما قلت قد عرفت ان الوجود على قسمين وجود اصيل
يترتب عليه الاثار ويظهر منه الاحكام ووجود ظلي لا يكون كذلك ثم ان الوجود الظلي لا يتصور الا في القوى الدراكة
ولذلك يسمى وجودا ذهنيا فالوجود الاصيل لا يكون الا خارجا عن القوى الدراكة فالخارج يقابل الذهن
واما نفس الامر فمعناها نفس الشيء في حد ذاتها والمراد بالامر هو الشيء نفسه فاذا قلت مثلا الشيء موجود

فاعلم ان التصور او تصور الوجود
الذهني واللاوجود الذهني وحكم بينهما بالتغاير
يلزم ان يكون كل من الموجود الذهني ذا هوية في الخارج لان
الحكم بينهما لا يخلو اما ان يطابق او لا فان لم يطابق
يلزم ان لا يكون بينهما تغاير في نفس الامر وان طابق يلزم ان يكون
كل منهما ذا هوية وكل شيء ذي هوية في الخارج
يكون موجودا في الخارج فيلزم ان يكون كل من الوجود
الذهني واللاوجود الذهني موجودا في الخارج
مع ان كل واحد منهما ليس بموجود في الخارج
لم يكن ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه
فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون منه رحمه الله
بمطابقة الخارج آه

في نفس الامر كان معناه انه موجود في حد ذاته ومعنى كونه موجودا في حد ذاته ان وجوده ذاك
ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان هو موجودا وذلك الوجود
اما وجود اصيل او وجود ظلي فنفس الامر يتناول الخارج والذهن لكنها اعم من الخارج مطلقا اذ كل ما هو في
الخارج فهو في نفس الامر قطعا واعم من الذهن من وجه اذ ليس كل ما هو في الذهن يكون في نفس الامر فانه
اذا اعتقد كون الخمسة زوجا كان كاذبا غير مطابق لنفس الامر مع ثبوته في الذهن ولذلك قال وكل ما يحسب
مطابقته لما حصل في العقل الحاصل مما يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم مطابق لما فيه فهو
صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب ففيه بعد لان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه
بعيد جدا وسواء ان يحمل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا يتعذر حينئذ وصف الاحكام
السابقة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يعترض ايضا بان ما ذكروه من ارتسام
صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان
جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وحينئذ فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر
لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما فقد سبق منه
اشارة الى هذا المعنى في بيان المراد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره ههنا لينبني عليه بيان
ما استدعته عليه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم تعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على
الحمل المثلث يشكل ان كان هذا حكما على ماهية المثلث فيكون ماهية الاتحاد عين الموضوع وان
كان حكما على ما صدق عليه المثلث من افراده فيكون به الاتحاد عين الموضوع باعتبار ان مفهوم المثلث
عين حصة افراده التي هي الموضوع حقيقة قوله لتقريره يقال ان الوجود والعدم يمتنع حملهما ويرد ان
الاشكال انما يتجه على حملهما فقط بل هو عام جار في المحمولات كلها الا انه قيد الحمل بهما لان الكلام السابق
مصدر بحملهما والاظهر الا فيد ان يقال الحمل ليس بصحيح او ليس بمفيد لان المحمول ان كان عين الموضوع
لم يكن هناك حمل بحسب المعنى وان كان مغايرا له كان المحمول كالاسود مثلا مباينا للموضوع كالجسم فلا يكون
الجسم في نفسه اسود فيلزم قيام السواد بما ليس باسود وذلك محال لاستلزام ان يكون ما ليس باسود اسود
في الزمان الذي هو ليس باسود فيه لان الاول مفيد والثاني باطل قوله تعالى كلام احدهما
مشتمل على حمل ايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه واذا كان
كذلك كان الوجود بالليس بموجود بهذا القدر واف بالخلف اذ يلزم كون الشيء موجودا او غير موجود في
زمان واحد وجار في المحمولات كلها كما قررنا في الاسود المحمول على الجسم ثم ان قوله لكن الوجود صفة

موجودة او مخصوص بالوجود دون سائر المحمولات والاول تركه ههنا لانه سياتي ذكره
عن قريب ثم ان الحق ان يقال لا يلزم من تغاير المحمول والموضوع بهذا التقرير باب تعميم
الشبهة لا تخصيصها بالوجود والعدم كما لا يخفى وعلى هذا فالانسب ان يقال وايضا لا يستدعي كون المحمول
فاما يدل كون الوجود فاما والمقصود واضح واعلم ان الحمل قد يفسر تارة باتحاد المفهومين المتغايرين
ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد ههنا
في الوجود وقد يفسر اخرى بالاتصاف ولا يلزم منه شمول بل يتقطع بانقطاع الاعتبار ويرد عليه حمل الاجزاء
على الماهيات المركبة منها وقد يفسر بالاتحاد في الذات ويرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم او المتغايرات
في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة لا يقال المحمول بما يحمل عليها
ذات الموضوع لا على صفة المغايرة له لانا نقول الكلام في مفهوم المحمول على تلك الذات فانها اذا كانت
مغايرة لمفهوم المحمول صفة ووجودا لم يصح حمله عليها بديهة والمخلص الامان يحمل الحمل في الذاتيات
بمعنى الاتحاد وجودا وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى وفي غيرها بمعنى الاتصاف واثبات الوجود
للماهية لا يستدعي وجودها الظاهر انه اجوبة عن شبهة واردة على حمل الوجود على الماهية كما ان قوله
فيما بعد وسلبه عنها لا يقتضي عدمها جواب عن شبهة واردة على حمل العدم عليها فالمناسب ان الحمل بالعدم
عليها جوابا عن شبهة واردة على الحمل مطلقا كما اشرنا اليه سابقا وهو قول المشكك الوجود صفة
موجودة والا لثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وذلك لامتناع كون الوجود معدوما لاستحالة اتصاف
الشيء بنقيضه الذي هو رفعه ثم يكون الصفة الموجودة حاصلة في كل معدوم اذ لو كانت حاصلة
في محل موجود يلزم تحصيل الحاصل تقرير الجواب ان اثبات الصفات التي هي غير الوجود للماهية يستدعي ثبوت
الماهية او لا زيدة الجواب اما لا نم كون الوجود صفة موجودة كيف ولو كان كذلك لزم التسلسل
وقد سبق تحقيق ما يتعلق بهذا المقام سؤالا وجوابا فارجع اليه لا يقال اذا كان الوجود لازما
فلا يصح الحكم عليها بالعدم عليها يعني لا يكون الحكم عليها بكونها معدومة صادقا فسقط بالنقض لا مراد الحكم
انها موجودة وان لم يكن وجودها بشرط السلب الوجود عنها وح فلا يدفعه قوله لكن السلب عنها وارد عليها
الماهية من حيث اتصافها بهذا اللازم بل على الماهية من غير تقييدها بهذا اللازم وذلك لان الوجود اذا
كان لازما كانت هي متصفة به فيكون موجودة فلا يكون الحكم على الماهية بالعدم صحيحا وان كان المحكوم عليه
نفس الماهية من حيث هي غير مقيدة بذلك اللازم بل الجواب ان يقال ان الحكم على الماهية بالعدم في الخارج
فلا اشكال لان انتفائها في الخارج لا يتوقف على تصورها وان كان الحكم بانتفائها فيه متوقفا عليه فيلزم ثبوت

ان يكون الحكم بالعدم عليها في الخارج وان كانت موجودة في الذهن وان حكم عليها بالعدم
في الذهن او بالعدم مطلقا فهذا الحكم ايضا مشروط بتصورها ولا انتفائها ذهنا او مطلقا
فليس مشروطا بذلك ثم نقول اذا كان ارتسام المفهومات في القوى العاقلة وجودا ذهنيا
لها لم يكن الحكم بكونها معدومة مطلقا او في الذهن مطابقا للواقع الا ان يراد التعقيد بالقوى المسخرة
وان لم يكن ارتسامها في القوى العاقلة وجودا ذهنيا بل ارتسامها في قوانا فان لم يكن تصور الشيء يوجب
وجودا بل تصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا دقة وان كان جميع تصورات الشيء وجودا له في الذهن
على انحاء مختلفة احتيج في تصحيح ذلك الحكم اي تعقيده بزمان سابق عليه او لاحق به او بعض الاذهان فتامل
والله المستعان فان حمل بعض المحمولات اولى بالعدم من الحمل من حمل بعض اخر فان حمل الصفة على
الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه كذا الحال في
الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسهما فيكون للموضوع
موضوعية اخرى وثمرة قدرت المناقشة في مثله غير مرة كاعدام الملكات واللا انسان للفرس
فان مفهوم اللا انسان وان لم يكن امرا موجودا في الاعيان لكنه صادق على الموجودات العينية
فهو بهذا الاعتبار موجود بالعرض والاعيان وكذلك اعدام الملكات كالاعمى الصادق على
الموجود العيني وفيها شائبة الوجود من جهة اخرى اعني الاستعداد المعتبر فيها ويقال لكل
منها انه موجود بالمجاز فحمل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا
فلم عد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض وليس ذلك وجود الاعيان له وجود
في الذهن ودونها الا انا نقول كلما وجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت لها بالذات الا بالعرض
وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل موضعي ذاتي ويمكن ان يقال ان مفهوم الانسان
لما حمل مواطاة على وجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس ولا وما بالذات
منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا يعني به لفظ الفرس ونقشه في
الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل يعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة
اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليه بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة
فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان حمل ذات الشيء موجودا
باعتبار ان الدال عليه بواسطة او بغير واسطة موجود ابعد من حمل المحمول على الموجود باعتبار كونه
محمولا عليه موجودا فسمي احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما

قوله وذهب الحكماء وابو الحسين البصرى والكرامية الى امتناعها لا امتناع هذا القول
يناقى حشر الاجساد والارواح اليها على احرته الصادق الامين فكيف يقول به من صدقه به وذان
بدينه لانا نقول لا منافاة لان ابا الحسين والكرامية ومن تابعهم لم يقولوا بانعدام الاجساد بل بتفرق
اجزائها وخروجها عن الانتفاع وان لو اذلك الطوام المزدة فى هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم عليه السلام
كما سيأتى فى اخر الكتاب   قال لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ لا بد
فى الحكم عليه بصحة العود من الاشارة وهى ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة عوده
صحيحا وهذا القدر لو تم لكفى فى اثبات المط كما يظهر من تقريره فما ذكره من الاشارة اما الى هذا او الى ذاك
زيادة تفصيل وتوضيح ولو قيل ابتداء لا يصح الحكم عليه بصحة العود او لو صح فالاشارة العقلية لم يكن يشى فى
العبارة استدراك   فيلزم ان يكون كل شىء بما له معادا فقيل له ان يلتزم ذلك فان موضوع القضية
المعدوم الذى كان موجودا وجميع افراده وذلك اعنى المماثلة فى هذا المعنى يصح اعادتها ولا يلزم من ذلك
ان يكون كل مستانف معادا وكانه توهمه المستدل   ولا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة العود صحيحا
اعترض عليه بان امتناع الحمل العقلى من الحكم عليه بصحة العود لكونه لا هوية له متصورا بالحكم عليها
لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه تاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور او يحكم عليه بشىء من الاحكام
يؤدى الى القول بان كل مستانف معادا والقول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة فالاول
على تقدير ان يكون الحكم على مماثل الصورة فيلزم ان يكون كل مماثل المستانفات ايضا معادا والثانى
على تقدير ان يكون الحكم على المعدوم نفسه فيلزم ان يكون له هوية ثابتة والا لما امكن الاشارة اليه والحكم
عليه فان قيل قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه هذا الاعتراض مناقضة على تقدير وهو ان يكون الحكم صحيحا
ومعارضة على تقدير اخر وهو ان لا يكون الحكم صحيحا   فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم
يعنى ان المحكوم عليه فى قولنا لا يصح الحكم على المعدوم انما هو الحكم دون المعدوم بل هو قيد للمحكوم عليه وهذا الجواب
مدفوع بان حاصل قولكم لا يصح الحكم على المعدوم بصحة العود ان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود ولا
اقل من انه يستلزمه فيرجع ترددوفيه ويسوق الكلام اه   يلزم امتناع كل مستانف انما يلزم ذلك
ان لو اعتبر ان الحكم بامتناع العود فى قوة الحكم بامتناع الوجود مقيدا بزمان مسلما ذلك ولكن صحة
الحكم بصحة العود باعتبار ان صورته فى الذهن وصحة العود باعتبار انه نفى محض لا هوية له غير متصور ولا يصح له
النقل والقائل ان يقول نحن لا ندعى ان صحة العود باعتبار انه نفى محض بل باعتباره فى نفسه
كما ان الحكم على الممكن المعدوم الذى لم يوجد اصلا بانه ممكن الوجود صحيح الوجود لا من حيث انه نفى محض

بل من حيث هو هو ولا شك ان كونه نفيا محضا لا ينافى امكان وجوده وصحة ابتدائه فكذا لا ينافى
امكان وجوده وصحته ثانيا وهذا معنى الوجود ومنشأ الغلط اخذ المعروض من حيث هو معروض مكان
المعروض نفسه فان ثبوت صحة العود للمعدوم الذى لا هوية له ليس مما لا يقبله العقل وانما الذى لا يقبله
هو ان تثبت تلك الصفة لاجل انتفاء ثبوته وذلك مما لا يقول به احد كما عرفت نعم ان صحة العود صفة تقتضى
ان يكون موصوفها ذا هوية ثابتة فى الخارج ليتم الكلام لكنه لم يثبت فلا يتم   وكل ما هو مشار اليه
فهو ثابت وممنوع ان اراد ثبوته ذهنا فمسلم ولا استحالة فيه وان اراد ثبوته خارجا فممنوع   وللقائل
ان يقول على الاول قد ظهر لك مما مر من اعتراضه على الدليل الاول وجوابه عنه بما امكن رجوعه بالاخرة
الى ان الحكم على المعدوم وان كان صحيحا بواسطة تصوره وحصول صورته فى الذهن الا ان اتصافه بصحة
العود مما لا يقبله العقل وذا اتصافه بامتناع العود وما ذكره ههنا من الرد عليه لا يندفع بالاخرة اليه
بل دفعه بما اوضحناه سابقا   قلنا نسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه ولكن لا يلزم
منه امتناع كونه ذلك فان عدم اللزوم لا يقتضى لزوم العدم ومع جواز ان يكون ذلك المعدوم بعينه ولكن لا
يلزم منه امتناع كونه ذلك فان عدم اللزوم لا يقتضى ابدا ذلك بان تصور التشخصات من حيث هى تشخصات قد ترتسم
فى الخيال ويحكم العقل على تلك الاشخاص بواسطة ملاحظة اياها بتلك الصور باجرا الحكم مخصصة بخصوص تلك
المتشخصات ولا يكون تلك الصور مماثلة لغير تلك الاشخاص فلا يكون تلك الاحكام متناولة لغيرها
فان عنيتم بتخلل العدم بين الشىء ونفسه هذا المعنى فلا نسلم انه غير معقول فيسلم ان صالم لا نحو الثمر فى الحالين
بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصة بحالها فى الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشىء الواحد من جميع الوجوه
وايضا لو تم الدليل الثانى لامتنع بقاء تشخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشىء ونفسه لوجود
ذلك التشخص فى طرفى زمان البقاء نعم لو اريد باعادة المعدوم بعينه اعادته مع عوارضه المشخصة لا غير
وعلى الثالث انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان لا يكون فرق هذا مما لا يجدى نفعا
اذ المقصود جواز عدم الفرق بل الجواب ما قد قيل من ان ارادوا بمثله ما يشاركه فى ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من
كلامه حيث قال فان الفارق بينهما لا يكون الماهية لا عوارضها المشخصة فوجود المثل بهذا المعنى محال اذ يلزم منه
ان يتشخص تشخصان متشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان معنى التشخص هو المانع
من الشركة مطلقا فيسلم ولو سلم انه ليس بمحال فلم لا يكون وجود احدهما مانعا من وجود الاخر معه فلا يمكن وجوده
فى وقت اعادته وهذا مردود بان المراد وجود مثله بدلا عنه لا مجتمعا عنه لكن يتجه جواز الاشتباه بعوارض
متشخصة كما ذكر فى الشرح   يلزم جواز وقوع تشخصين بهذا المعنى ووقوعهما على سبيل البدل الا ان وقوعهما

مختص ظاهر الاستحالة فيلزم ههنا عدم الفرق بين المبتدا ابن لو خذ كل منهما بدلا عن الاخر كما لزم هناك
عدم الفرق بين مبتدا ومعاد لو جاز ان على سبيل البدل وعلى الرابع لم لا يجوز ان يكون بين الوقت بعينه
يصدق على المتقابلان باعتبارين حاصله انا نختار ان الوجود الثاني هو الاول بعينه من حيث الذات او العوارض
المشخصة لكن هناك عوارض غير مشخصة بها تميز الاول عن الثاني فباعتبار بعضها يصدق على الموجود وبذلك الوجود
انه مبتدا وباعتبار بعض اخر انه معاد ولو حصل المنازع اعادة المعدوم بجميع عوارضه مطلقا تم هذا الدليل ايضا
وعلى الخامس بانا لا ندعي جواز اعادة كل معدوم هذا الجواب مبني على ما ذكره اولا من ان الدليل الخامس
مختص بامتناع عود الزمان وقد رد عليه بانه مطلق فاذا اريد به انه لو اعيد المعدوم لا عيد زمانه لانه من مشخصاته
الزمان وهو لا يمكن اعادته لما ذكر بل الجواب ح ان يمنع ان لا مغايرة الا بالقبلية البعدية لجواز المغايرة
بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص ثم قيل لم يمكن توجيهه بما يندفع معه هذا الجواب ايضا وهو انه
لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدا معدا على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك يعدم لا يجامع وجه المتقدم
او المتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فيلزم ان للزمان زمان ولا يمكن ان يقال ان
العدم والتأخر بحسب الذات الا باجزاء ابد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على بعض بحسب
الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض اخر منها اقول والجواب على التوجيه
ان هذا الزمان ليس من المشخصات كيف ولو كان مشخصا لكان الشخص الواحد في ازمنة متعددة اشخاصا متعددة
بل الزمان عند الحق بل اعادة المعدوم ليس امر موجود افلا يتصور اعادته في نفسه كما لم يتصور اعادته في مشخصات
غيره اذ ليس من مشخصاته ولقايل ان يقول لا نم ان موصوفة الماهية بالعدم بعد الوجود لازم لها مع قطع النظر عن الوجود
من حيث هي بما لا وجه له او قد ذكر في تقرير الكلام ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم الطارئ عليها ولهم
انه ليس لازما لها من حيث هي ولئن سلم انه لازم لها لكن لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف
ممتنع الوجود اه هذا الكلام على السند عند البحث لكن لما انه مساو للمنع فاذا ابطل سقط المنع لان
مورد التقسيم مشترك بين الاقسام والموجود شرط شيء او كان شيء لم يكن مشتركا بينهما فظهر من ذلك ان المقسم في
اي مقسم كان لا تعدد شيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوجد مطلقا فاملا لتلك القيود ومقابلة
لان المفهوم منه اه لا يقال للمعترض ان يقول لم ارد بما ذكرت ذلك المفهوم حتى يتجه منع الحصر بل
اردت به ان الماهية اما موجودة فلا يمكن عدمها في زمان وجودها لاستحالة اجتماعهما واما معدومة فلا يمكن
وجودها في زمان عدمها لما ذكر وهذا الحصر بديهي لانا نقول هذا ايضا لا يجديه نفعا فان استحالة اجتماع
الوجود والعدم لا يقتضي عدم امكان احدهما في زمان الاخر بدلا عنه بل كل منهما ممكن في زمان الاخر بدلا عنه نظرا

الى الماهية من حيث هي ليندفع به الشبهات الواردة على الامكان وعلى غيره من الامور
الاعتبارية كالحصول والوحدة واللزوم والاتصاف ونظايرها من المفهومات التي يتكرر نوعها على معنى
انه اذا فرض وجود فرد وجد فرد اخر فان امثال هذه المفهومات بحسب كونها اعتبارية اذ لو كانت اعتبارية
كان تسلسلها بحسب اعتبار العقل وينقطع بانقطاع الاعتبار فما ذكره من البحث يكشف به كيفية ترتبها
بحسب الاعتبار وكيفية انقطاع الترتب بانقطاع الاعتبار وبالجملة يتضح به جلية الحال التسم في الاعتبارات
فيكون الصورة في العقل للسماء آلة في تعقله للسماء نظير ذلك في المحسوسات المراة فان الناظر فيها
يجعل تارة آلة لملاحظة الصورة المركبة بها وح يكون تلك الصورة ملحوظة قصدا فيمكنه اجراء الاحكام
عليها وتعرف احوالها ويكون المراة ايضا ملحوظة لكن على انها آلة لمشاهدة الصورة ولا يمكنه بهذه
الملاحظة اجراء الاحكام على المراة قطعا ويجعلها تارة ملحوظة قصدا فينظر فيها ويتعرف احوالها في جوهرها وصفاتها
وصفاتها والفرق بين الحالتين مما لا يخفى على ذي مسكة فصورة السماء مراة يشاهد بها العقل السماء ويتعرف
احوالها ولا يمكنه ح تعرف احوال الصورة فاذا جعلها ملحوظة بالذات منظورا فيها قصدا يمكن من اجراء
الاحكام عليها ويعرف احوالها وجدناها عرضا قائما بمحل هو العقل فيتأتى ان صورة الجوهر
عرض لكن لها مشابهة وان صورة العرض عرض بلا شبهة ويرد عليك هناك تحقيق ذلك على ما ينبغي
ان شاء الله تعالى قوله ممكنا وجوده ان اراد به امكان وجوده في الذهن فلا اشكال وان اراد
امكان وجوده في الخارج فانما يصح اذ الكانت الصور الذهنية موجودات خارجية قائمة بالذهن هي مثل
واشباح لما هي صور لها ومخالفة لها في الماهية فتأمل وهكذا الامكان قد يكون آلة
للعقل اذا قلت مثلا الانسان يمكن وجوده فلا شك انك قد تعقلت ههنا الامكان لكنك جعلته
آلة في تعرف حال الانسان في نسبة الوجود اليه ولم تجعله ملحوظا بذاته معقولا قصدا فلا يمكنك بهذا
الاعتبار النظر في الامكان ونسبة الوجود اليه فضلا عن النظر في كيفية تلك النسبة ولا يعلم العقل ح
للامكان امكان اخر واذا قلت مثلا الامكان يقابل الوجوب والامتناع فقد جعلته معقولا باعتبار
نفسه وملحوظا قصدا وبالذات وح امكنك ان تنسب اليه الوجود وتعتبر له امكانا اخر ويكون الامكان
ح آلة في تعرف حال الامكان الاول بالقياس الى وجوده ولا يكون معقولا بذاته فان جعلته ملحوظا قصدا
وقلت امكان الامكان امكنك ان تعتبر للامكان امكانا ثالثا وهكذا فتعقل الامكان الثاني يتوقف
على تعقل الامكان الاول قصدا ونسبة الوجود اليه وتعقل الثالث يتوقف على تعقل الثاني قصدا ونسبة
الوجود اليه ولا شك ان العقل لا يقدر على ملاحظة هذه الامكانات قصدا وبالذات الى غير النهاية

بل لا بد ان ينتهي اعتباره الى امكان غير ملحوظ لذاته فينقطع هناك سلسلة الاعتبارات وقس
على ما ذكرنا حال الامكان نظايره من اللزوم وغيره لتنتهيا لك تحقيق دفع ما اورد عليك من الشبهات
وبهذه القاعدة اعني كون الشي تارة معقولا بالذات وتارة آلة لتعقل غيره سلكنا في مواضع من المباحث
العقلية اللطيفة وقد علمنا في بعض رسايل قد فصلنا الكلام فيها فارجع اليها بل كان عرضيا
في محل هو العقل ممكنا في ذاته اراد به امكانه بحسب حدوده الذهني لان التقدير كون الامكان اعتباريا وكذا
عرضيته بحسبه صحيح واو اجيل لزوم التسلسل وبطلانه على امتناع وجوده في الخارج فهناك يكون امكانه بحسب وجوده
الخارجي المفروض وكذا عرضيته ان اعتبرت وان كان مطابقا كان الشي في نفسه ممكنا فيكون الامكان متحققا
في الخارج قد عرفت ان نفس الامر اعم من الخارج فلا يلزم من كون الشي ممكنا في نفسه ممكنا تحقق امكانه في
الخارج قوله وقد عرفت ان الحكم بالامور العقلية لا يجب ان يكون مطابقا لما في الخارج وانما قال لا يجب
لما عرفت من ان الامور العدمية قد تحمل على الموجودات الخارجية حملا خارجيا فلا يلزم منه كون تلك العدمية موجودة
في الخارج فان قلت فعلى هذا جاز ان يكون الامكان مما يتصف الشي في الخارج ولا يلزم من ذلك وجوده
في الخارج فلما ذا اختر ان ثبوته للممكن بحسب نفس الامر دون الخارج قلت لان ثبوته للشي في الخارج
وان لم يستلزم وجوده في الخارج لكنه يستلزم وجود ذلك الشي في الخارج ولا شك ان الامكان ثابت
للممكن المعدوم والموجود على سواء فيكون ثبوته له بحسب نفس الامر دون الخارج لما كان كل واحد
من طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية قد عرفت ان استواء النسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا
يعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب او الممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع اقتضاء ذات
الممكن اولوية احد طرفيه كما مر لكن اذا تصور الممكن من حيث يتساوى نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور
مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى مرجح وتنسب اليه جزم العقل بانه يحتاج الى ذلك قطعا من
غير استعانة في هذا الحكم بشي خارج عن طرفيه اعني المحكوم عليه وبه وعن النسبة بينهما فهذا الحكم ضروري من قبيل
الاوليات الا ان تصور اطرافه على ما يليق للحصول في الاذهان ربما لكون بعضها كسبيا وربما لعدم الاسباب المعينة
لالتفات العقل اليها بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في
الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل اليه الوف واميل له ومتى ورد عليه مؤثر لكانت اقبل
لو احتاج الممكن الى مؤثر لكانت مؤثرية المؤثر فيه وذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا يعني
لو احتاج الى مؤثر لامكن اتصاف ذلك المؤثر بكونه مؤثرا فيه او لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع
تاثيره فيه فان المقصود بها من ايتها احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر في وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن

لكن اتصاف المؤثر بالمؤثرية مح ويلزم التسلسل فان قلت يمكن منع لزومه لجواز
الانتهاء الى مؤثرية غير ثبوتية على قياس ما تقدم من نظايرها قلت لا فايدة فيه لاندراج تلك المؤثرية
في القسم الثاني مع تحقق على قوله والمحمول على المعدوم غير ثابت وعلى قوله فيكون المؤثرية ثابتة ما قد
سبق من جواز كون ذلك المحمول ثابتا ومن جواز كون البعض غير ثابت عن الخارج اصلا
تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر حال كونه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره عنه لكنه باطل لان المؤثر
اما مؤثر وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاثر قوله وذلك بان يقال ان ذلك التاثير
يكون لا محاله صادرا عنه اما ان يؤثر فيه حال وجوده او حال عدمه وينساق الكلام الى ساير ما يمكن
ترتب التاثيرات الصادرة الى غير النهاية وفيه نظر لا يتنافي على كون التاثير موجودا خارجيا وهو ممنوع فالاولى
ان يقال ان التاثير الحقيقي لا يتخلف عنه حصول الاثر بعده اذ لا يتصور التاثير حقيقة بلا حصول الاثر
وليس في حال العدم حصول الاثر قطعا فلا تاثير حقيقيا فيه جزما قوله تقرير الجواب حاصله
ان تاثير المؤثر في وجود الممكن ليس بشرط وجوده ليلزم تحصيل الحاصل ولا بشرط عدمه ليلزم الجمع بين
النقيضين بل من حيث هو غير مقيد بشي منهما لكن هذا انما يتم هو في زمان كونه موجودا الا ان حصول
الاثر يقارن التاثير زمانا وان كان متاخرا عنه بالذات قوله تقرير الجواب ان تاثير المؤثر في
الماهية وتاثيره فيها هو ان يجعلها تاثير المؤثر في الماهية على معنى جعله اياها تلك الماهية امر محال
غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها اليتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا والآخر
مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما نقل من زعمهم كذلك
تاثير المؤثر في الوجود بمعنى جعله اياه وجودا ايضا محال لما تقرر ان تاثيره في الماهية بمعنى جعلها موجودة متصفة
بالوجود فلا استحالة له وقد سلف منا تحقيقه في مباحث كون المعدوم شيئا قوله ومع ذلك الغرض يمتنع
تاثير المؤثر فيه في هذا التقرير المنقول من نقد المحصل تغير اي نوع ضبط لان قوله الغرض قوله واما
او افرض السواد سوادا اعتقد وجب سواديته بسبب الغرض يدل على ان الوجوب السابق للغرض هو نا
كون السواد سوادا وآخره اعني قوله فانه يكون ايجادا لما فرض موجودا يدل على انه في كونه
موجودا وقد يمنع استلزام الاول الثاني فان السواد سواد في نفسه سواء وجد في الخارج او لا والصواب
ان يفسر عبارة المتن اعني قوله ويلحقه وجوب لاحق بان المتاخر اعني الماهية التي اثر فيها المؤثر بان جعلها
يلحقه وجوب لاحق مانع لتحققه ومع هذا الوجوب اللاحق لا يتصور التاثير فيه فانه يكون ايجادا للموجود
وان قبله فيمكن ان يوجب المؤثر على سبيل الوجوب اعني الوجوب السابق وذلك ان يقول في توجيه ذلك

البتة بل ان المراد من فرض السواد سوادا انه سواد في الخارج اي موجود فيه مطابق او له
وان اخذ بمعنى ويرجع المعنى الى ما صوبناه فان العقل يحكم حكما ضروريا بان العلة ربما تعقب رفع المعلول فيقال
رفع المعلول عند رفعها ضروري وان كان رفعه معللا برفعها او بامر ملازم لرفعها فهو معلوم ودعوى
الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك فقد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة
باستقلال العقل كذلك يحكم عند حركة اليد عند حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستقلال العقل كذلك
عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته المستندة الى حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي
كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يقال
وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة ههنا كافية ومنعها مكابرة خصوصا
او ان العدم بان حادث من قوله وذهب الحكماء والمتأخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر
هذه المسئلة مبنية على ما تقدم فمن قال علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال
العلة الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء
فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا بعدم استغناء حال البقاء وقالوا ان العالم يحتاج
الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم
على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان العالم فاسدا وخرابا ولما كان هذا الامر شنيعا قالوا
ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة دائما متعاقبة الامثال والج تقوم والوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة
الى الصانع احتياجا مستمرا والجواهر اعني الاجسام وما تركب منها اعني الجوهر الفرد يستحيل خلوها عن
الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والقائلون بان العلة هي الامكان وحده
ذهبوا الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال البقاء لان علة حاجته الى المؤثر هو الامكان آه واعترض
عليه بان الامكان علة حاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه في اصل وجوده
الى المؤثر والاحتياج في جهة وجوده اعني بقاءه واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن بالوجود
في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه بذلك الوجود اليه
وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال
اقتضاء الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان
الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو
اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له

له وحاجته اليه في حال بقائه ودوامه كحاجته اليه في ابتداء وجوده فلو فرضنا انقطاع فيضان
نور الوجود من الصانع عن العالم في آن لم يبق موجودا ويتمسك على ذلك اعتبار ذلك بالاستضاءة
بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال الضوء وما تمسكوا من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام في العلة الموجدة
وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة وانما هو محرك ليده فيتسلسل علة لحركات لا لآلات لاجتماع اللبنات وتلك
الحركات المستندة الى حركة البناء فلا تبقى عند عدم شيء منها علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات
وتلك الاوضاع مستندة الى علل كاعلية من غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا تبقى عند عدم شيء منها
تقرير الجواب ان المؤثر حال البقاء فعند انه ليس هو الوجود الاول الذي كان حاصلا قبل ذلك
بل ما اوجد هو ابقاء الوجود الذي كان حاصلا فاعترض عليه بان ان اراد بما ذكره ان الوجود الحاصل
في الزمان الاول قد قارن بعينه الزمان الثاني فمقارنته له امر اعتباري لا يستند الى فاعل وان اراد
الوجود المقارن للزمان الاول انعدم واوجد الفاعل في الزمان الثاني لزم اعادة المعدوم بعينه
وان اراد امرا آخر فعليه البيان والجواب ان المراد مقارنة ذلك الوجود للزمان الثاني بمعنى اتصافه به
في الزمان الاول ودوام اتصاف الممكن في الزمان الثاني وقد عرفت ان اتصافه في الزمان الاول ودوام
اتصافه به في الزمان الثاني كلاهما مستندان الى الفاعل على معنى انه جعله متصفا به ودائما وذلك لا يقتضي
لا على انه اوجد اتصافه به او اوجد دوام اتصافه به فانهما امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج
وقد سهت على معنى التأثير والايجاد فيما سبق لان عدم تأثيره في المطلق اي في الوجود الاول ليس
غير اعتبار صفة البقاء معه لا يقتضي عدم تأثيره في المقيد اي في الوجود الاول ماخوذا مع صفة البقاء وحاصله
انا اذا نظرنا الى اتصافه بالوجود في الزمان الاول لم يتصور تأثيره فيه في الزمان الثاني واذا نظرنا الى دوام
اتصافه به في الزمان الثاني وهو بقاؤه واستمراره فيه كان هناك تأثير بان يجعله مستمرا بان لوحظ بقاؤه
واستمراره لا غير فالتأثير في المتصف بصفة البقاء باعتبار جعله متصفا لا بايجاد صفته وانما اطنبنا في توضيح هذا
المقصد ليكون على بصيرة فيه فانه كثيرا ما اشتبه الحال فيه على الاعلام من متغير العبارات اي ولاجل
ان الممكن محتاج الى المؤثر الظاهر انه تعالى اي ولاجل ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وذلك لان
جواز استناد القدم الى المؤثر مبني على جواز احتياج الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر لان القديم يستلزم
حال حدوث اصلا بل حال بقاء فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا والا تجديد
ان معلوم كونه ممكنا واجبا بغيره لا يمنع ان يكون واجب الوجود بغيره دائما لا بالمفهوم وان لم يمنعها ذكره
لكن كون القديم بايجاد ايجادا ابدا ممنوع على تلك التقدير وانما قلنا الظاهر انه يقال لان ما ذكره يمكن

ممتنعة بان الامكان علة محوجة للحاجة لم يتصور تخلفها عنه فلابد ان يكون الممكن القديم محتاجا
الى غيره ايضا حال تاثير الغير فيه واستناده اليه وان آ قوله لو امكن المؤثر الموجب فعلى تقدير التعليق
انما نظر فاندته اوافرض الكلام في الصانع تعالى بان تعالى يجوز استناد الممكن القديم اليه سبحانه لو امكن كونه موجبا
والافلا ولو قيل لو امكن القديم لكان النسبة لما سيأتي من ان كل ممكن حادث وان لم يتسع ما ذكره لان
كون القديم باقيا ابدا ممتنعه فالقديم الممكن الذي اثبته الغير جاز ان يستند الى مؤثر موجب قبل هذا التفريع ليس
بصحيح لان ما ذكره اولا معناه ان الشي المستند الى المؤثر انما يستند اليه لسبب انه ممكن اه لا لسبب الآخر اذ استناد
القديم الى علة وان آ ان تلك العلة موجبة قبلا الان يسلم انه امتناع كون ذلك المؤثر مختارا فحينئذ يتم الكلام ويكون
توسيط التفريع محتملا والقصد ما متوجها الى تحصيل شي معلوم قبل ما يلزم وذلك آن لو لم يثبت
قصد مسمى الى وجود شي وسوم وعوى لصرورته فيها خالفه جمهور من العقلا غير مسموعة وانما يؤيد ذلك بان الارادة
المختار من اجزاء العلة التامة فلا يجب تقدم شي منها على وجود المعلول منها تقدما بالذات بالزمان بل بالذات والارادة
الواحدة منها انما تخلف عنها المراد لقصور ما وعدم استكمالها اباه او يحتاج فيه بعد الارادة الى تحريك الاعضاء
والآلات وان آ الارادة القديمة الكاملة فربما استلزمت المراد واستلزاما عقليا بحيث يمتنع تخلفه عنها زمانا فيكون
ذلك المراد وقد يما زمانا مستندا الى الارادة قديمة متقدمة عليه بالذات ويكون احتياجه الى تلك الارادة واما فيكون
سوالى بان يوصف لاحتياج الى المؤثر المختار من لحادث اولا يحتاج اليه ابدا اذ قد قيل كون الممكن قديما
امر مستحيل او لو وجد ممكن قديم لكان مستندا الى غيره والا لكان واجبا لذاته لا ممكنا في نفسه ولا يمكن استناده
الى المختار لما ذكر وان آ لو آ ايضا لان لا ايجاد مطلقا لا يتعلق الا بما هو معدوم حال تعلقه به وقد عرفت جوابه
فان كل واحد من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا اول لها فكل حركة معينة من حركاتها حادثة مسبوقة
بعدمها المقارن للحركة السابقة عليها الكن ماهية الحركة قديمة عندهم مستمر الوجود بتعاقب الافراد لا نهاية لها
والاجسام العنصرية ايضا لانها اي هي قديمة عندهم ايضا لانها تختص لصورها الجسمية بنوعها بصورها النوعية جنسا
وان آ المركبات العنصرية المتوالدة اي التي لا يمكن وجودها الا بالتوالد فقد عموا ان كونها قديمة نوعا متعاقب
الافراد الى لا نهاية له والا امتنع وجودها عندهم بخلاف المتولدة او جاز كونها حادثة بحسب النوع ايضا
وان آ الصفات فمن جعلها مغايرة للذات جعلها قدماء ومن جعلها غير مغايرة لم يجعلها قدماء المشهور ان
الاشاعرة متفقون على اثبات صفات قديمة له ثم قال الامام في المحصل اهل السنة والجماعة اثبتوا القدماء وهي
ذات الله تعالى وصفاته وفي المواقف ان القديم لوصف به ذات الله تعالى اتفاقا وصفاته عند الاشاعرة لكن صاحب
المحصل زعم ان اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لانها عبارة عن اثبات صفات كل واحد منها قديم وهم لا

لا يعترفون بالتغاير الا في الذوات دون الصفات فكان الشارح اراد ان يجمع بينهما فعضل ذلك
التفصيل المخالف لما اشتهر منهم من ان صفاته تعالى ليست عين ذاته ولا غيرها واثبات القدماء يستلزم التعدد
دون التغاير على اصطلاحهم وان آ الحرنانيون هم طائفة من المجوس نسبوا الى رجل يسمى حرنان وقيل
الى ابن زكريا الطبيب الى مذهبهم وعمل فيه كتابا وسمه بالقول في القدماء الخمسة ونسب النفس
الى ابليس في الوجود وقدم سوى بينه وادعى ان صفاته ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة
فلان الحادث بعد ما لم يكن اي الحادث حدوثا زمانيا له قبل لم يكن ذلك الحادث في ذلك القبل وليس
قبليه ذلك القبل كقبلية الواحد على الاثنين فان قبلية الواحد قبلية يجوز معها اجتماع القبل مع البعد فان الواحد
الموصوف بالقبلية متحقق مع الاثنين مجامع له ولا يجوز ذلك ههنا فان الحادث معدوم في القبل موجود في
البعد فلو اجتمع القبل والبعد لاجتمع وجوده وعدمه وليس تلك القبلية هي نفس العدم اي ليس
الموصوف بتلك القبلية صفة اي ليس ذلك القبل الحقيقي المعروض بالذات الصفة القبلية كما يظهر مما ذكره بعد
وامثال هذه المسامحات كثيرة في العبارات المعروض القبلية او اكان معروضها بالذات وانكار نفس القبلية لان كل
ان معروضها بالذات لا يستحيل ان يصير معروضا للبعدية فلو كان العدم متصفا بالقبلية بالذات لم يصر بعد وكذا الوجود
والقبلية يمتنع ارادته القبل الحقيقي يمتنع ان يكون بعد قوله فهي شي آخر فالقبلية بمعنى القبل الحقيقي المتصف
بذاته بالقبلية شي آخر مغاير لنفس عدم الحادث وذات الفاعل ادعى الجائز ان يفرض متحركا بهذا
بيان لكون ذلك الشي الآخر غير قار الذات متصلا في ذاته قوله قبليات وبعديات اي معروضاتها قوله
فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود سواء فرض تلك الحركة اولا فان فرضها انما كان لظهور العلم بوجوده
واحواله لا لوجوده في نفسه كما لا يخفى وان لا وجود للقبلية بهذا التفصيل للكلام وزيادة تحقيق للمقام
وذلك الشي بيان لكون القبلية البعدية المذكورتين عارضتين للزمان بالذات ولغيره بواسطته
وقد تقدم اشارة الى انحصار العارض الاولية للزمان لا يعرضان لغيره الا بتوسطه وبهذا انقطع سلسلة
السؤال بالزمان دون غيره لكن ثبوتها في العقل لشي دل على وجوده ومعروضها بالذات
اعني الزمان مع ذلك الزمان بحث عليه انك ان اردت ان ثبوتها لشي في العقل يدل على وجود
المعروض في العقل فهو مسلم لكنه لا يجديك نفعا اذ يلزم وجود الزمان في العقل دون الخارج وان اردت
ان ثبوتها له في العقل يدل على وجود الزمان معه في الخارج فممنوع لا بد له من دليل قيل القبلية
ليست بموجودة في الخارج يعني ولا في الذهن ايضا اذ لو كانت موجودة في احدهما لزم التسلسل والجواب
ما حققنا في الامور الاعتبارية فيجب انه يوجد اعداد وذلك لان المتصف بمعنى متكافئان في الوجود

مع ادعاء

وبينا رجار جاز اوا وجدنا معا وجدا ايضا معروضا بهما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان
لو اتصف عدم الحادث بالقبلية يعني ان اتصاف عدم الحادث بالقبلية وان كان اتصافا بالعرض لا
بالذات يستلزم محالا لا يكون محالا   قيل اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض بهذا السبق المذكور
في عدم الحادث فلو اقتضى مع العقل اجمالي الدليل يعني لو اقتضى تقدم عدم الحادث على وجوده تقدما لا يجامع المتقدم
فيه المتأخر بما ذكرتم كون كل احد من عدمه ووجوده مقارنا لزمان لاقتضى تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها
بهذا التقدم بما ذكرتم بعينه كون اجزائه مقارنة لزمان اخر   بل مؤلفا من آنات وذلك لان كل ما يفرض
فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض في الفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتأخرة مخالفة بالماهية منفصل بعضها
عن بعض وكل ما يمكن ان يفرض جزءا منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها
كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزاء غير قابلة للانقسام او لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل
بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو
فرضا وهي الآنات قوله وح يلزم تركب الماهية الحركة والمسافة ايضا من اجزاء غير متجزية اصلا وهو ممتنع
عندهم   فان قيل عروض القبلية اشارة الى الجواب عن قوله وايضا لو جاز عروض القبلية البعدية
وقد زيف هذا الجواب بقوله واجيب   بان يكون كل جزء من اجزاء الزمان مسبوقا بجزء اخر
فلا يحتاج الى اعتبار زمان اخر مغاير لهما حاصله ما ذكره الامام في شرحه للتنبيهات ان الحكماء لما
اعتقدوا كون كل جزء من الزمان مسبوقا باخر كفى ذلك في حصول معنى القبلية والبعدية لان المعنى بكون اليوم
متأخرا من الامس ذلك وقال وان المتكلمون فلما اثبتوا للحوادث اولا لم يمكنهم ان يشيروا الى اول الحوادث
الى شيء حتى يتولوا المعنى بحدوث هذا الحادث انه ما كان حاصلا عند حصول ذلك الشيء فظهر الفرق بين عروض
القبلية والبعدية المذكورتين لاجزاء الزمان وبين عروضهما لغيرها فلا يلزم من عدم الاحتياج فيها
الى زمان مغاير عدم الاحتياج في غيرها الى زمان فكانهم قالوا المتكلمين نحن لما اعتقدنا ان مسبوقية كل جزء
من الزمان كفانا ذلك في عروض القبلية البعدية من غير زمان مغاير وانتم قد اثبتم للحوادث اولا فلا يكون
قبله حادث اصلا فلا بد هناك من زمان ليصح الاتصاف بالقبلية البعدية فيكون هذا الكلام الزاميا غير مطابق
لما ذهب اليه الحكماء من ان الحوادث لا اول لها مع انه يمكن دفعه بان يقال العالم موجود مع عدم ذلك
الحوادث فيقال انه ما كان حاصلا عند حصول ولا فرق   وح سود التسم لان الزمان
الذي حصل فيه الامس متقدم على اليوم بل على الزمان الذي حصل فيه اليوم فيثبت زمان ثالث
وهكذا   والقول بعينه الزمان للحركة يعني ان تقوم الزمان مع الحركة يقتضي وقوع الزمان

في زمان اخر ومعناه ان الزمان والحركة حاصلان في زمان واحد ولا يخفى عليك ان قوله
وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بعد قوله وان سلم ان معناه انه لم يوجد معه ليس بحسن لانه فرض
عدم الشيء بعد تسليم وجوده فالاولى الترتيب الذي اورده الامام وهو ان الامام ان يعني قولنا
اليوم متأخر عن الامس ما ذكرتم والا لكان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معناه ان اليوم
لم يوجد كان الامس لفظ كان مشعر بزمان مضى فيكون للزمان زمان سلمنا ان معناه ما ذكرتم لكن المعية
اه   والجواب ان ماهية الزمان هي اتصال التصرم والتجدد هذا الجواب عن قوله قيل لا يجوز عروض
السبق لبعض اجزاء الزمان وتلخيصه ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل
بالفرض فاذا فرض العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض وتأخر بعض عن بعض صفتين موجودتين
في الخارج قائمتين باجزائه كقيام الاعراض بمحالها بل هما عرضان لتلك الاجزاء في العقل فاذا
تصورنا ماهية الزمان كفانا ذلك في تصور تقدم بعض اجزائه على البعض بل في التصديق بان بعضها
متقدم على بعض بخلاف تصور اجزاء الزماني الحركة مثلا فانه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض
بل انما يتصور ذلك بتصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متأخر وبذلك على ذلك توقف
السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان كانهما كما علمت فاندفع بذلك ما ذكره ذلك القائل من
ان تلك الاجزاء ان تشاركت في الماهية يجب تشاركها في اللوازم لان هذا انما يلزم اذا كانت تلك
الاجزاء موجودة في الخارج فيكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتأخر وانما الامر المتصل الواحد
الذي هو الزمان اذا عرض له الانفصال الفرضي فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة قبل بعض اجزائه
في العقل لذاتها المتصرمة المفروضة في ماهية هي عدم الاستقرار واتصال التجدد والانقضاء
بل نتصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان هذا من تتمة الجواب واشارة الى ان تصور حقيقة
الزمان يقتضي ان يكون اجزاؤها المفروضة بالتقدم والتأخر بمجرد تصورها وان غيرها من الماهيات ليست
كذلك وح يظهر الفرق بين لحوقه التقدم والتأخر لذاته وبين لحوقه بسبب غيره فيندفع به قوله وايضا لو جاز
عروض القبلية اه وبيان ذلك ان للحركة كمية من جهة المسافة فانها منقسمة قطعا الى اجزاء متقدمة ومتأخرة
بحسب الوضع لكنها مجتمعة في الوجود وبحسبها ينقسم الحركة ايضا لان الواقع منها في الجزء المتقدم من المسافة
غير الواقع منها في الجزء المتأخر منها وللحركة كمية اخرى لا من جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان اعني
جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان فان اجزاء الحركة المفروضة فيها يمتنع اجتماعها
واستقرارها بل يجب بعضها وتصرمها شيئا فشيئا على الاتصال فهذا التصرم والتقضي وعدم الاستقرار
على الاتصال هو ماهية الزمان العارضة للحركة ولا شك انه اذا فرض للتصرم وعدم الاستقرار اجزاء

لم يحكم العقل في الحكم بتقدم بعضها على بعض الى امر خارج عنها بخلاف ما له ماهية وراء مفهوم التقدم
وعدم الاستقرار اذ لابد هناك من تقدم امر خارج عنها فما هو مغاير للتقدم والتقضي فهو متقدم ومتقضي
بواسطة التقدم والتقضي اي نفس التقدم والتقضي الذي متقدم بذاته ومتقضية بذاتها لا بامر اخر   ولكن
المقيد جواب عن قوله والقول بعينه الزمان للحركة واعلم ان الحركة بمعنى القطع المسافة والزمان الذي
هو مقدارها امران لا يوجدان الا في الخيال ضرورة ان الامتداد الذي لا يجتمع اجزاؤه في الوجود لم يكن
موجودا في الخارج والا لاجتمع اجزاؤه فيه لان وجود الكل الكلي في الخارج مع اصحاح فيه بديهة وايضا
قبل الوصول الى المنتهى لا وجود للحركة الممتدة من مبدأ المسافة الى منتهاها وحال الوصول قد انعدمت بالكلية
فلا وجود لها في الخارج اصلا فكذا مقدارها فكلاهما امتدادان في الخيال يحكم العقل بانه اذا فرض فيه
احدهما قطعا انقسم الى جزئين يمتنع اجتماعهما في الخارج على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما
متقدما والاخر متاخرا ولا شك ان هذين الامتدادين الموصوفين بما ذكرتم لا يرتسمان في الخيال من
العدم بل لا يحصل شيء منهما فيه الا اذا كان في الخارج امر مستمر غير مستقر يحصل منه بحسب استمراره وعدم استقراره
هذا الامتداد في الخيال وذلك الامر اي الحركة فهو الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى فانها امر واحد
بالشخص غير منقسم يتغير نسبته الى الحدود والمفروضة في المسافة فيفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع كما سيأتي تحقيقه
ان شاء الله هو والآن في الزمان فهو شيء موجود وغير منقسم متعلق بالحركة بمعنى التوسط يرتسم بسيلانه الامتداد
الذي هو الزمان كما ان النقطة يرتسم بسيلانها خطا في الخيال فهذان الامتدادان اعني الحركة بمعنى القطع
والزمان وان لم يوجدا في الخارج والآن على امرين موجودين فيه فلذلك صار مباحثهما مقاصد في العلم
الطبيعي هذا ما لخص لهم بدقيق الافكار في وجود الحركة والزمان ولكن الزمان مع خفاء ماهيته ظاهر
الانية لان جميع العقلاء يجزمون بوجوده ويقسمونه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والاعوام
فلذلك يكون الامتداد الخيالي اشهر عند الافهام وتنزله بواسطة ارتسامه فيه منزلة موجود مستمر سيالي
منزلة ذلك الموجود السيال حتى كانه الموجود بعينه في بادي الراي كالحركة بمعنى القطع فانها التي اشتهرت
حتى عدت في بادي الراي من الموجودات التي علم وجودها ضرورة لكن اذا دقق النظر فيها تبين انها ليست بموجودة
وان الموجود هو الحركة بمعنى التوسط   فلان كل حادث يعتد كان قبل وجوده ممكن الوجود والالزم
الانقلاب هذا مبني على ان الاستدلال ههنا بالامكان الذاتي كما هو الظاهر من كلام الرئيس فلا يتجه منع
لزوم الانقلاب ان تم الاستدلال بالامكان الاستعدادي على هذا النمط كما هو المشهور في كلامهم فهو على طريقة اخرى
هو اقوى كما اورده الشارح فيما بعد   وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب واضح وايضا
كونه ممكنا امر له في نفسه اي لا بالقياس الى القادر عليه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس اليه فتغايران

قطعا وبهذه المقدمة القائلة بان الامكان ليس بنفس القدرة يتم البيان بالتقرير المذكور
في الشرح ووجهها الا ان القدرة لما كانت متقدمة ايضا على وجود الحادث كما ان الامكان متقدم عليه
فربما يتوهم انه القدرة فذكرت تلك المقدمة دفعا لهذا التوهم   بل هو اضافي قيل الكلهم
يريدون بالامكان ههنا الامكان الاستعدادي وليس امرا اضافيا في نفسه وان كان معروضا للاضافة
فلا يلزم كونه عرضا بل جاز ان يكون جوهرا معروضا للاضافة كالاب وقد عرفت اندفاعه بالعدم من ان
لزوم الانقلاب مبني على ان الاستدلال ههنا بالامكان الذاتي نعم يتجه ما قيل من انه لا يلزم من كونه
امرا اضافيا كونه عرضا انما يلزم ان لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع لان الامكان الذاتي امر اعتباري
كما مر فلا يستدعي محلا موجودا وما اجيب به عن ذلك فيما بعد فليس بشيء كما بين في الشرح
وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه يعني بينا ان لكل حادث امكانا متقدما
على وجوده وان ذلك الامكان حال في محل موجود فذلك الامكان اذا قيس الى الحادث فهو امكان وجوده
واذا قيس الى ذلك المحل يسمى قوة له بالنسبة الى وجود ذلك الحادث لا يقال هذا الكلام يدل على
ان الاستدلال بالامكان الاستعدادي فانه المسمى بالقوة والمشهور بالقوة والاستعداد لانا نقول المراد
بالقوة هو الامكان المقارن للعدم ولا اختصاص لذلك بالاستعدادي لان الموضوع هو الجسم وهو
لا [illegible] عن المادة فهل انحصار الموضوع في الجسم ممنوع فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة
بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام فلا يمكنهم الا الاكتفاء
بمطلق الموضوع المتناول للجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان يقول ان العقول
جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لابد له من مادة
واعلم ان الامكان بهذا التفصيل اورده الشيخ في الشفاء وحاصله ان الامكان الذي
انما هو بالقياس الى الوجود والوجود على قسمين وجود بالذات او وجود بالعرض الاول هو كون الشيء
بنفسه والثاني هو كون الشيء شيئا اخر فالوجود في الاول المحمول في الثاني رابطة   اي ان يكون للشيء
بالقياس الى وجود شيء اخر يعني مع بقاء ذات الشيء الاول وحقيقته كما لها فان الجسم اذا كان ابيض
كان باقيا على حقيقته متغيرا في صفته وكما ان قولك الجسم يوجد ابيض وقولك الجسم يوجد له البياض
مآلهما واحد كذلك امكان ان يوجد الجسم ابيض وامكان وجود البياض للجسم متحدان في المآل
او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر يعني يختلف الحقيقة بالضرورة فان حقيقة الماء مخالفة لحقيقة الهواء لكن
الامكان منسوب حقيقة الى هيولى الهواء لا اليه بعينه فتلك الهيولى مع الصورة الهوائية حقيقة ومع الصورة

المائية صفة اخرى وان كانت باقية معهما والمادة يمكن ان يكون موجودة
بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة فيكون لامكان بالقياس الى وجود الصورة بمادة وهو وجود
المادة بالعرض لا وجودها في نفسها وجميع هذه الامكانات اي التي بالقياس الى الوجود بالعرض سواء
كان معروضها للذات او للصفة وسواء كان امكانها للجسم او للمادة يحتاج الى موضوع موجود معها اذ لا بد ان يوجد
الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا اخر فان الجسم ما لم يوجد في نفسه امتنع ان يوجد ابيض وفيه نظر لان امكان
وجود الجسم كاف في امكان كونه ابيض لا استحالة في امكان كونه ابيض في زمان كونه معدوما انما المستحيل امكان كونه
ابيض بشرط كونه معدوما ولا شك ان هذه الامكانات محتاجة ايضا الى موضوع يكون حامل امكان
وجود ذلك الشيء وذلك لان الممكن بهذه الامكانات اذا كان حادثا كان قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه لا
الا في غيره او مع غيره فلما امكن قبل حدوثه ان يوجد امكن قبل حدوثه ان يوجد قائما بغيره او مع غيره ولا
يتصور امكان وجوده قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما لاستحال قيامه
او معه بذلك الغير الموجود مع امكان وجوده يكون حامل لذلك الامكان ويرد عليه النظر السابق لان امكان
وجود ذلك الغير كاف فيما ذكره لا حاجة الى وجوده فثبت ان امكان الحادث قبل وجوده متعلق
بمادة اي قد ثبت ان امكان وجود الحادث سواء كان امكان وجود الحادث بالعرض هو امكان وجود شيء
لشيء او امكان وجوده بالذات او هو امكان وجود شيء في شيء او مع غيره متعلق بمادة يحل فيها والتفصيل
ههنا ان الامور الحادثة اما اعراض وصور او مركبات او نفوس فامكان الاعراض والصور امكان
وجودها في جسم او مادة وامكان المركبات هو امكان وجود صورها في موادها وامكان النفوس امكان وجودها
متعلقة بما يصلح ان يكون آلة لها في استحصال كمالاتها فجميع هذه الامكانات متعلقة بالمادة حالة فيها فلا يخفى
عليك انك اذا اعتبرت في امكان وجود الشيء في نفسه امكان وجوده في نفسه قائما بغيره او مع غيره فقد اندرج
فيه الامكان بالقياس الى وجود الشيء بالعرض فلا حاجة الى ذكره في البيان فان قيل الامكانات التي قبل وجود
الحوادث مختلفة بالقرب والبعد فان امكان وجود النفس الناطقة بالنسبة الى الهيولى الاولى في غاية البعد وبالنسبة
الى العناصر بعيد والى مادة المعادن فيه بعد اقل وبالنسبة الى مادة النبات فيه قرب ما وهكذا الى ان تدرج الى القرب
في مادة النطفة ثم العلقة ثم المضغة ثم اللحم فلو كانت هذه الامكانات ذاتية لما اختلفت قربا وبعدا اجيب
بان امكان وجود شيء في شيء او معه له اعتباران احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا
قارن العدم يسمى قوة ويختلف قربا وبعدا بحسب اختلاف استعدادات تتعاقب على ذلك الموضوع اعني الشيء الخارجي
فالامكان الذاتي المتعلق به يختلف مراتبه من حيث تعلقه به تبعا لاختلاف مراتب استعداداته وثانيهما من حيث وجوده

في نفسه وهو بهذا الاعتبار لازم لماهية الممكن بالنسبة الى الوجود ما لا يتصور فيه اختلاف اصلا
كالوجوب والامتناع ولا شك ان امتناع اختلاف الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي جواز اختلافه بالنظر
الى وجود موضوعه امر عقلي متعلق بشيء خارجي وذلك لان الاستدلال بامكان وجود شيء
في اخر مع اخر فهو متعلق بذلك الاخر وهو المراد بالشيء الخارجي وتحقيق النظر ما قد سبق من ان امكان وجود
الاخر كاف هناك قيل امكان الحادث يعني ان الحادث ليس له قبل حدوثه امكان لان الامكان اما قائم
بالحادث او بغيره وكلاهما ممتنع ولا يجوز ايضا ان يكون امرا قائما بنفسه لما مر فلا امكان له قبل حدوثه فلا يتم
ذلك الدليل لظهور بطلان احدى مقدماته فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل
قيل الفرق بينهما بين فان محل الحادث يتقوم به الحادث فيجوز قيام امكانه به بخلاف الفاعل فانه لا يتقوم به
الحادث حتى يصح قيام امكانه به وهذا الفرق على تقدير صحته انما يتاتى في الحادث الذي يوجد قائما بغيره
دون الذي يوجد مع غيره والحاصل ان الامكان الذي يستدل به على احتياج المادة هو الامكان
لا الامكان الذاتي الاستدلال على ذلك بالامكان الاستعدادي هو المشهور في كلامهم كما اشرنا اليه وطريقه
ان الحادث لا يجوز ان يكون علته التامة بجميع اجزائها قائمة اي حاصلة ازلا والا لكان الحادث ازليا قديما
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة بل لا بد ان يكون شيء منها حادثا فذلك الحادث ايضا لا يجوز ان يكون علته
التامة قديمة لما ذكرنا بل لا بد هناك ايضا من حادث وهكذا الحدوث الحادث المعين يتوقف على حوادث متسلسلة
الى غير النهاية غير مجتمعة لاستحالته بل متعاقبة وبحسب حدوث تلك الحوادث المتسلسلة تقرب العلة الموجدة من ذلك
الحادث المعلول لها بعد بعدها عنه حتى اذا انتهت السلسلة اليه فاض عليه وجوده من المبدا القديم قالوا ولا بد
لتلك الحوادث من محل موجود في الخارج لانها مقربة للعلة الفاعلية الى معلولها فلا يتصور قربه الى الوجود وتباين
مراتب مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك امر متعلق وجوده به اما بان يوجد فيه او معه يتوارد
عليه حالات غير متناهية مقربة لوجوده وهي المسماة بالاستعدادات ولولا ذلك الامر الذي له تعلق بوجود ذلك
الحادث لم يتصور كون تلك السلسلة مقربة الى هذا الحادث المخصوص دون غيره فوجود كل حادث يتوقف على
محل تتعاقب عليه استعدادات غير متناهية فذلك المحل هو المادة وتلك الاستعدادات المتعاقبة عليها مستندة الى
اوضاع فلكية وحركات سرمدية قالوا وكما ان المبدا الفياض غير متناه في فاعليته كذلك المادة غير متناهية
في كونها منفعلة فالمبدا الفياض القديم بواسطة تلك الحركة المستمرة التي يلزمها اوضاع مختلفة غير متناهية
موجبة في المادة استعدادات غير متناهية يفيض عليها حوادث مناسبة لتلك الاستعدادات وما اعترض عليه من انه لم لا
يجوز التخصيص كما في زيد دون حادث آخر بسبب خصوصيات تلك الحوادث المتعاقبة الى حد معين من حدود تلك السلسلة

الحادث الى م

ولا يكون حاجة الى محل فلا منع بها وكم من ان قرب المعدوم الى الوجود لا يتصور الا بالمحل لانه الحقيقة
صفة له قائمة به فان المحل هو الذي يتقرب من وجوده وكذلك الحال فيه على تلك المراتب فان قيل لم لا يجوز
قيام القرب بالفاعل بحادث تلك القرب الذي ورده هذا المعترض فليتأمل   الامكان الذي يستدل
به على المادة هو الذي يكون سببا للمقدورية بدل المشار ذلك الحكم هو ان يكون ذلك الامكان عين القدرة بان يكون
الشيء مقدورا عليه فعلك تلك لا امكان مع العلة مغايرة لمعلولها   وتوهم وجوابه الى المص هي كلامه هذا
على سنسمه من ان كل ممكن فوجه وجه حادث زمانيا   ولقائل ان يقول ان اردتم بكون الحادث مسبوقا
بزمان بهذا المعنى بالنسبة وقد عرفت جلية الحال في حقيقة الزمان ووجوده قوله   وانما على تقدير كون الفاعل
مختارا فلا كلام حتى اذا اجوز من الفاعل المختار ترجيحه لاحد مقدوريه على الاخر بلا مرجح او داع اليه وان اذا
لم يجوز ذلك فلا فرق بين الموجب بالطبيعة بلا شعور وبين الفاعل بالارادة والاختيار اذا كان قديما في احداث الحادث
فيهما يحتاج الى سلسلة الحوادث المتعاقبة على ما تقرر في طريقة الاستدلال   شرع في الفصل الثاني الذي هو
في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم وما يتعلق بهما من كيفياتهما اعني الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث
على مباحث معروضها اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهي بهذا الاعتبار متاخرة عنهما
يطلق غالبا على الامر المتعقل الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثمة
قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما   ويطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود اي الخارجي
فانه المتبادر عند الاطلاق فلا يقال مع ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها بحسب الاغلب وقد يستعمل هذه الالفاظ
الثلثة بلا اعتبار فرق بينها   والكلي اي الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية يعني ان مفهومات
هذه الالفاظ معقولات ثانية تعرض في العقل لما صدقت هي عليها من المعقولات الاولى وليست متاصلة في الوجود
حيث لم يوجد في الخارج ما يطابقها فان كون الانسان مثلا ماهية اي معقولا في جواب ما هو لا يعقل الا في الدرجة
الثانية عارضة له في الذهن   ان لكل شيء فرض كليا او جزئيا حقيقة هو بها هو الحقيقة الجزئية تسمى هوية
وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود وايضا الحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة اما ان تقاس الى امور داخلة فيها او الى
امور خارجة عنها او الى الخارجة اي العارضة لها او المباينة اياها فهذه اقسام ثلثة والقسم الاخر لا التباس فيه فالكلام
الامور المتباينة للماهية مسلوبة عنها على معنى انها ليست نفس الماهية ولا جزءا منها ولا عارضا لها والقسم الثاني
اعني قياسها الى امور عارضة لها في صلات الماهية ليست شيئا من تلك العوارض بمعنى ان شيئا منها ليست نفس الماهية
ولا داخلا فيها لا بمعنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات بل لا بد من اتصافها باحد من
المتقابلين والقسم الثالث اعني قياسها الى امور داخلة فيها كما لنا في احد السلبين فقط قياسا الى الماهية

ليست شيئا من تلك الامور الداخلة فيها على معنى ان شيئا منها ليس نفسها لان الداخل في الماهية
لا يكون نفسها من حيث هو داخل فيها وان كان عينها بحسب الخارج في بعض الماهيات فذلك يكون باعتبار
اخر على ما حقق في الاجزاء المحمولة وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها لم يكن
الملحوظ هناك الا الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يكن للعقل بمجرد هذه الملاحظة ان يحكم
باتصاف الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في ذلك الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا
مفصلا ولا مجملا فيظهر ان تلك الامور بالنسبة للماهية في حد ذاتها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها
وان اتصافها يحتاج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شيء منها عينها او داخلا فيها لما امكن اتصافها بمقابله
كالعينية   ولا كونها ماهية في حد ذاتها فلم يرد بذلك مفهوم الماهية فانه امر زائد عليها يعرض لها
في العقل كما مر بل اراد ما صدق عليه هذا المفهوم كما نبه عليه بالمثال   يكون مقابلا للانسان مع الكثرة
يعني انه لا يصدق على شيء واحد من جهة واحدة انه انسان واحد وانه انسان كثير وكذا الكلام في قوله يكون
ضدا للانسان مع العموم اذ الانسان الخاص والانسان العام لا يتصادقان على الواحد من جهة واحدة
فان الانسان من حيث هو ليس الا الانسان اي اذا جرد النظر الى الماهية الانسانية ولم يلاحظ معها
ما لا يندرج في هذا النظر لم يكن هناك الا تلك الماهية وما هو داخل فيها   فان سئلنا بطرفي النقيض اما
قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد وهو السلب اي اذا سئل بالترديد بين
شقي الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يصح ان يجاب بالسلب
شقي الترديد معا فيقال ليس الانسان من حيث هو بالف ولا بلا الف   الماهية يؤخذ تارة من حيث
هي محذوف عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء منه لكان زائدا عليها الى قوله يسمى المجردة والماهية
بشرط اعلم ان قوله الماهية بشرط لا شيء يطلق عندهم لمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية عن جميع ما عداها من
الامور الزائدة عليها سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها والماهية بشرط لا بهذا المعنى يستحيل وجودها في
الخارج اذ لو وجدت فيه لكانت معروضة للتشخص والوجود الخارجي وهما من الامور الزائدة عليها اللاحقة
لها فلا يكون مجردة عنها واما وجودها في الذهن فسيأتي بيان حاله وهذا المعنى هو المستعمل في مقابلة الماهية
المخلوطة والمطلقة في مباحث الماهية والمعنى الثاني هو ما يراد بقولهم الماهية بشرط لا جزء ومادة وهو ان يعتبر
انضمام شيء اخر اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث انه امر زائد عليها وقد حصل منهما مجموع
لا يصدق عليه بهذا الاعتبار فيقال مثلا الحيوان بشرط لا جزء الماهية الانسان ومادة لها وسينكشف لك
حقيقته في مباحث الاجزاء المحمولة الثالثة وهذا المعنى الثاني لا ينافي الوجود الخارجي فالمعنيان متخالفان قطعا

وكيف التجرد المستلزم لاستحالة الوجود الخارجي ينافي انضمام شيء آخر اليه الى الماهية والجزئية يستلزم ذلك
الانضمام قطعا واذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله مجردة عنها جميع ما عداها ما قدم به المعنى الاول وان قوله
والماهية بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج اراد به انها باعتبار حذف جميع ما عداها عنها قطعا لا يوجد فيه وان قوله
بحيث لو انضم اليها شيء منه آه فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول ففي العبارة مساهلة فليتأمل لا يقال المعتبر في المعنى
الثاني هو الانضمام صفة المذكور ههنا الانضمام فرضا لانا نقول لا فائدة لفرض الانضمام وما يترتب عليه شيء لانه
يحصل هناك مجموع لا يصادق منه وهي اجزائه في المعنى الاول   اللهم الا ان يقال يعني بالتجرد والتجرد يجب
اللواحق الخارجية فلا يكون موجودة في الذهن ايضا لا شك فيه فان الماهية يجوز ان يوجد في الذهن معراة عن
العوارض الخارجية باسرها وان وجودها فيه مجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية مطلقا فقد حكم الشارح باستحالته
لان الوجود الذهني من العوارض قطعا والتصور يقتضيه موجودا في الذهن ولذلك اشار الى تأويل ما في المتن
بقوله اللهم الا ان يعني آه وقد نوقش في هذا الحكم بان للذهن من الخاصة كما تقرر ان يعتبر كل شيء حتى عدم نفسه فله ان يعتبر
الماهية معراة عن العوارض الذهنية وان كانت معها غير ملتفت اليها بحسب نفس الامر ولذلك امكن للعقل الحكم على الماهية المجردة
عن العوارض مطلقا باستحالة وجودها في الخارج اذ لا يتصور حكم على شيء من غير ان يتصور ويحصل في الذهن وهذا
ما قالوه من ان المعدوم مطلقا اي ذهنا وخارجا قد يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار
وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه مقول عليها ايضا الماهية بشرط لا قد يعرض وجود ذهني من حيث
وانها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها مقابلة للمخلوطة بها ومن حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها
وكذا الحال في المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث
اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له   وقد يوجد الماهية من حيث هي هي من غير التفات الى تجردها عن شيء او لا
بل يلتفت الى مفهومها من حيث هو هو ويسمى الماهية لا بشرط شيء وقد توهم بعض الناس تجويز كون الشيء قسما من نفسه متمسكا
بان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى الماهية المجردة اعني الماهية بشرط لا شيء والى الماهية المخلوطة اعني الماهية بشرط شيء والى الماهية من
حيث هي هي اعني الماهية لا بشرط شيء ولا شك ان الماهية من حيث هي هي نفس الماهية التي جعلت موردا للقسمة الى هذه الاقسام
الثلثة فقد جعلوا الشيء قسما الى نفسه والى غيره وهذا التوهم باطل قطعا لان مقسم الشيء لابد ان يكون مغايرا له في الجملة
ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا بل لابد ان يكون اخص منه اما مطلقا او من وجه على ما قيل ثم التحقيق انه يجب ان يكون
اخص مطلقا والقول بان الحيوان مثلا ينقسم الى الاسود والابيض مع ان كلا منهما اعم من الحيوان من وجه كلام
ظاهري لان حاصل التقسيم ضم مخصص الى مشترك فالمقسم في الحقيقة هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض
والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اي حيوان بعضه اما حيوان اسود وكل من هذين القسمين اخص مطلقا من

من الحيوان واعلم ان خصوص القسم ان كان بحسب الصدق فلا كلام فيه وان كان بحسب المفهوم
فقط كما اذا قسم الانسان بالقسمة الاعتبارية الى الانسان الكاتب بالامكان والانسان الضاحك بالامكان
ففيه نوع حزازة اذ فيه شائبة جعل الشيء قسما لنفسه نظرا الى اتحاد القسم ومورد القسمة هناك ذاتا وذلك
التمسك بطل ايضا فان القوم لما سموا ان ماهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اللازمة كانت
او مفارقة اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى تلك الاعتبارات ثلثة احوال احدها ان يعتبر تجردها عن تلك
الاعتبارات باسرها وثانيها ان يعتبر شيء منها وثالثها ان لا يلتفت الى شيء من التجريد والتقييد امر زائد على
الماهية وقد اعتبر معها فجاز ان يجعل الماهية المعتبرة مع هذا الامر الزائد قسما منها قلت هذا الامر الزائد انما
اعتبر معها في العبارة والمفهوم دون ما هو المقصود اعني ما صدق عليه مفهوم الماهية كالانسان مثلا وتحريره ان قولك
ان الماهية من حيث هي هي وقولك الماهية المطلقة وقولك الانسان من حيث هو انسان الى غير ذلك من العبارات
بيان للاطلاق نفيا لتوهم التقييد لا تقييد بالاطلاق وعدم التقييد   فان الحيوان مثلا
جزء من هذا الحيوان آه قد اعترض عليه بانه ان اريد ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول
المسئلة فانه اريد انه جزء له في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة
في الخارج الا ترى ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه فان قلت ان العمى
جزء لمفهوم هذا الاعمى لا للذات الموجودة في الخارج قلت للمعترض ان يقول كذلك الحيوان جزء لمفهوم
هذا الحيوان لا للذات المشخصة الموجودة في الخارج   او الماهية مع قيد وسيرد الكلام آه رد عليه بانا نختار
مثلا ان الحيوان الذي هو جزء هذا الحيوان مع قيد قولك فيعود الكلام في الحيوان الذي هو جزء الحيوان
مع قيد فان كان مع قيد لزم التسلسل قلنا انما يلزم ان لو كان جزء الحيوان مع قيد الحيوان مع قيد آخر
وهو ممنوع بل جزؤه الحيوان مع ذلك القيد بعينه وايضا لو ثبت كون الحيوان جزءا من هذا الحيوان لكفى في
اثبات هذا المطلوب لان جزء الموجود موجود والكلي الطبيعي ليس الا الحيوان فما في المتن استدراك قطعا
والا يلزم ان يكون الشخص مركبا من امور غير متناهية بالفعل فيدل عليه اي دليل قام على استحالة تركيب من
الامور الغير المتناهية لا يقال الدليل على استحالة انه يؤدي الى التسلسل في جانب العلل لان تلك الجملة اليه
لانا نقول اذا عزل منها جزء واحدا كان الباقي منها غير متناه محتاجا لتلك الجملة اليه ثم الباقي اذا عزل منه
جزء آخر كان الباقي منه ايضا غير متناه ويكون الباقي الاول مفتقرا الى الباقي الثاني وهلم جرا الى غير النهاية
لانا نقول شرط بطلان التسلسل في العلل ان يكون مجتمعة الوجود في الخارج وما ذكرتم ليس كذلك فان كل
واحد من الاجزاء وتلك السلسلة ليس موجودا واحدا حقيقيا بل هو امور متعددة اعتبرت شيئا واحدا

لانه جزء من الشخص الموجود في الخارج

والكلي الطبيعي هو الطبيعة التي اذا حصلت في العقل عرض لها الكلي لا ان الكلي يعرض
لها في الخارج اعلم ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية باعتبار
ما ذكره من لزوم اتصاف ذوات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة
في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة
النوعية او الجنسية قال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها
معروضة للتشخص المعين ليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض حتى يلزم اشتراك تشخص احد بعينه بين
امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج هو بحيث اذا نظر اليه في
نفسه مع قطع النظر عن غيرها كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة
في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها
موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها
صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها او لا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها
موجودة في اذهان متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة كما بينه لا يقال كما ان الصورة
العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة الا انها يطابقها تلك الصورة
ضرورة ان المطابقة انما يكون بين شيئين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة
الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متأصلة بخلاف
الصور العقلية فانها كالظلال المنتصبة للارتباط بغيرها فكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصور العقلية
للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها والمعنى بالمطابقة انها
اذا سبق آه قد يشبه ذلك بعشرة خواتم منقوشة بنقش احد فانه اذا ضرب احدها على شمعة ارتسم فيها
ذلك النقش فاذا ضرب عليها خاتم اخر لم يؤثر في الشمعة نقشا اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان
الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه وقد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور شيء اخر وهو ان تلك
الصورة لو فرضت موجودة في الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه
وهكذا الحال بالنسبة الى سائر افرادها وهذه المطابقة ظاهرة في الصور النوعية وفي غيرها انما يظهر اذا نسبت
الى حصصها الموجودة في افرادها واعلم ان اثبات الكلية للصور المعقولة بمعنى المطابقة التي زيد فيها ذلك الشيء الاخر
وانما يتاتى على مذهب من قال ان الحاصل في الاذهان هي ماهيات الاشياء كما هو تحقيقه واما من قال ان الحاصل فيها
صورها واشباحها المخالفة لها بالحقائق فيعتبر في المطابقة على ما ذكره الشارح او نقول انها وصف الصورة

الصورة العقلية بالكلية لان المعلوم بها امر كلي على ما هو المشهور والثاني اليق بمذهبه كما لا يخفى
ثم ها هنا بحث وهو انه اذا سبق الى النفس واحد من الافراد الشخصية لم يحصل منها صورة كلية
مطابقة لامور كثيرة بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقة الكثيرين حتى يحصل في الذهن
النفس صورة عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض
والمعروض متمايزين في الوجود الخارجي كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى يتصور عروض
ذلك العارض له في الخارج وان لم يكن التشخص خارجيا مركب في الذهن من عارض ومعروض قيد يحصل فلا يكون في
الخارج موجود اذا تصور هو في ذاته كان صورة كلية بل في الخارج موجود اذا تصور وجرد عن تشخصه
حصل في العقل صورة كلية ولذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبائع الكلية
فينتزعها العقل تارة من الاشخاص وتارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى قال فان قلت كون الحيوان مثلا موجودا امر ضروري لا يمكن انكاره قلت الضروري
ان الحيوان موجود بمعنى ان ما صدق عليه الحيوان موجود واما ان الطبيعة الحيوانية موجودة بوجود منفصل عن
كونه ضروريا فظاهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبائع في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية
مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد الشخصي في امكنة متعددة ومتصفا
بصفات متضادة لان كل موجود خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه كما مر
وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل
لما مر آنفا وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن تشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية
فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها ولا نزاع الا
في اللفظ والعبارة ولهما تقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر
ويحتاج الى ما يكثرها فاذا تكثرت بكثرة العلل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين
تلك الطبيعة فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه بعينه فليس شيء منها عين
تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الاخر منها وهو باطل بديهة وانما اطنبنا
الكلام في توضيح هذا المقام لتكون على بصيرة منه فانه من مداحض الافهام ومزالق الاوهام والآخر
باعتبار انها صورة جزئية وذلك لان الصورة اذا ارتسمت في محل شخصي تشخصت بتشخص محلها وامتازت عن
جميع ما عداها واستحال ان يكون هي بعينها مشتركة بين كثيرين كالموجود الخارجي المعين في ذاته الممتنع عن قبول
الاشتراك فيه الا ان الموجود الخارجي لا يعرض له الكلية اصلا والصورة العقلية يعرض لها الكلية بالمعنى الذي سبق

مندرجه تحت كلي آخر صادق على هذه الصورة وصورة اخرى وذلك تقريره وتوضيحه
اعني الكلي الآخر الصادق عليها كمفهوم الصورة العقلية وما يساويه من المفهومات الصادقة على الصور الذهنية
فقط وكذلك يندرج الصور العقلية تحت المفهومات العامة الشاملة للامور الخارجية والذهنية كمفهوم الشيء والممكن
العام لكان ذلك الكلي ايضا صورة عقلية وتلك الصورة ايضا آه فقد يتوهم من هذا السؤال والجواب
ان للعقل ان يعتبر هناك مفهومات كلية لا الى حد متغايرة في انفسها بعضها فوق بعض وليس كذلك بل لازم فانك
اذا اعتبرت صورة عقلية معينة كصورة الانسان مثلا واعتبرت معها صورة الفرس مثلا واعتبرت انهما يندرجان تحت
مفهوم الصور العقلية وحكمت بان هذا المفهوم اذا ارتسم في النفس كان ايضا صورة عقلية مندرجة تحت مفهوم الصورة
العقلية لم يكن هناك كليان متغايران مفهوما بالذات بل بالاعتبار ولزوم التسلسل جاز عقلا تقديري لتغاير الكليات
المتصادقة ذاتا واعتبارا ولا استحالة في كون الشيء باعتبار اخص منه في نفسه ولو سمي الماهية لا بشرط
شيء بالطبيعة الى قوله انسب يعني ان المشهور فيما بين القوم ان الماهية لا بشرط شيء يسمى كليا طبيعيا لكن الاولى ان
يسمى الماهية لا بشرط طبيعة لانها طبيعة من الطبائع اي حقيقة من الحقائق وماهية من الماهيات وان يسمى الصورة
الحاصلة من الماهية في العقل كليا طبيعيا وذلك لان تلك الصورة منسوبة الى الطبيعة التي هي الماهية من حيث هي ومعروضة
لمفهوم الكلي فتسميته هذه الصورة العقلية انسب لاتصافها باسم مفهوم هذا المركب دون الماهية لا بشرط اذ لا يظهر فيها
معنى النسبة الى الطبيعة وليست هي ايضا متصفة بالكلية انما المتصف بها الصورة الحاصلة منها في العقل والذين
يسمون معروض الكلي بالكلي الطبيعي الظاهر ان يقال والذين يسمون الماهية لا بشرط بالكلي الطبيعي لم يمكنهم ان يسموا واشا
هذا الاصطلاح الذي اشار اليه وهو ان يطلق الكلي الطبيعي على الصورة الحاصلة من الماهية في العقل وان يسمى الماهية
من حيث هي طبيعة ومقصود الشارح بذلك بيان امتناع حمل كلام القوم على ما ذكره من الانسب فان حكمهم بوجود
الكلي الطبيعي في الخارج مانع منه قطعا وهي غير موجودة في الخارج فيحمل عليه لم قلت انها من حيث
طبيعتها غير موجودة في الخارج وهي بهذا الاعتبار كلي طبيعي لا من حيث انها موجودة في الذهن وهو ممنوع
بان من يصطلح على ذلك الانسب لا يطلق الكلي الطبيعي الا على ما له انتساب الى الطبيعة وهو معروض العقل للكلية وما هو
الا تلك الصورة العقلية من حيث انها موجودة في الذهن وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج فلا يكون الكلي
الطبيعي على هذا الاصطلاح موجودا في الخارج فمن حكم بوجوده فيه لم يمكن حمل كلامه على هذا الاصطلاح وهو المط
لانه يعرض للصور العقلية ثم لم يكن في الخارج ما يطابقها بهذه دعوى بديهية بجزم العقل بها بعد تصورات
اطرافها على ما ينبغي وما ذكره في صورة الاستدلال لم يقصد بها الا التنبيه عليها فلا يرد عليه انه اعادة للدعوى
بعبارة مفصلة كما لا يخفى وقس على ذلك نظائره في مواضع شتى مما تقدم او تاخر لان كل كثرة فلا بد

فيها من واحد بالفعل فيقال ان اراد بالواحد بالفعل الواحد الحقيقي فما ذكره ممنوع لجواز ان يكون
كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من آحاد غير متناهية فلا ينتهي الانقسام الى احد حقيقي ورد ذلك
بانه لا معنى للكثرة في الحقيقة الا ما يتألف من الآحاد الحقيقية والواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز
ان يعتبر جزءا للكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في
الحقيقة فلا بد هناك من آحاد حقيقية الا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك آحاد اصلا وهو بديهة
ولا يجوز ان يكون منقسما بالقوة ان فسر البسيط بما لا جزء له بالفعل فهذا الكلام مستدرك لان
وجود الاجزاء بالقوة لا ينافي البساطة على ذلك التفسير فلا حاجة الى نفيه وان فسر بما لا جزء له اصلا
لم يكن مستدركا لكنه لم يتم لا ستقامة بالاتصال الجسمي الواحد في نفسه مع قبوله للانقسام الوهمي الحق
ان قبول الانقسام لا ينفي تقوم الشيء في نفسه بتلك الاجزاء المفروضة فيه نعم يقتضي ان يكون هناك
تقوم منتزع على فرض ذلك الانقسام ويكون ذلك التقوم ايضا فرضيا ولا استحالة فيه فانه ليس
في الخارج شيء هو بسيط او تركيب اعترض عليه بانه مجرد دعوى بلا دليل وليست يقينية بذاتها فلا بد
فلا بد من برهان عليها وقد نبهناك آنفا على ما هو الحق فيها وفي نظائرها ولا بد من غاية الانصاف سلمنا
وردنا ولولا التمسك لاحتجب الحق في كثير من مواضعه لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه
بسيط بالقياس الى المركب هذا انما يتم على تفسيره للبسيط الاضافي بما هو جزء الغير ان لو كان كل بسيط
حقيقي جزء الغير وليس كذلك فان الواجب منزه عن ان يكون جزء الغير ولو فسر البسيط الاضافي بما يكون
اقل جزءا من غيره مطلقا وحمل على معنى انه لا جزء اصلا او له اجزاء اقل من اجزاء ذلك الغير لتم لكنه
تعسف فيقال يستقيم الكلام بان يراد بالمركب ما هو اعم من الحقيقي والاعتباري فان كل بسيط حقيقي حتى الواجب
يمكن ان ينضم مع غيره ويعتبر مركب منهما لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزء ما لا يكون مركبا اضافيا
فيقال يعني اجاز ان يكون بسيط حقيقي هو جزء من غيره ولا يعتبر العقل اضافته الى كله فلا يكون بسيطا
اضافيا فما ظنه النسبة بين البسيطين عموم من وجه وبين المركبين مساواة فان كل مركب حقيقي لا بد ان
يكون له جزء فيكون هو مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء كان ذلك الجزء سواء كان له ايضا
او لا بسيطا اضافيا بالقياس اليه جزء مع اي كما يحتاج المركب الى فاعل آه اي الحق ان الماهيات الممكنة
يحتاج في حصولها الى الفاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تأثير الفاعل هو الامكان العارض
للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل اي تأثير المؤثر فيها ولا ينبغي لعاقل ان يتوهم استغناء ممكن
موجود عن فاعل يوجده ويحقق الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تأثير الفاعل هو ذات الممكن لا

لا وجوده فلذلك قال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها ومنهم من قال
ليست الماهيات مجعولة على معنى انها في انفسها ليست بجعل جاعل سواء كانت بسيطة او مركبة بل هي مجعولة
باعتبار وجوداتها فان السواد مثلا لا يحتاج الى جاعل يجعله سوادا فانه غير معقول قطعا بل الى جاعل
يجعله موجودا فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة
مجعولة وبهذا المعنى مما لا ينبغي ايضا ان ينازع فيه وقد سبق تحقيقه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات
بهذا المعنى وبين اثباتها لها بمعنى انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه وذهب طائفة الى ان المركبات مجعولة دون
البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق بينهما باطل لان المجعولية بالمعنى الاول ثابتة
لهما وبالثاني منتفية عنهما معا كما حققته وان ارادوا كما هو الظاهر ان ماهية المركب محتاجة في حد ذاتها الى
انضمام بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يجعلها في نفسها بضم بعض اجزائها الى
بعض دون ماهية البسيط اذ لا يتصور فيها مجعولية في حد ذاتها فالمركب والبسيط يتشاركان في المجعولية
بحسب الوجود والحاجة الى التاثير ويتمايزان في ان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده
دون البسيط فلا نزاع في صحته ولا يتجه عليه ان البسيط قد يكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى الفاعل كما لا يخفى ويقول
ح ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في
الممكنات دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكره لانتفى عنه الوجوب والامتناع
ايضا لا بمعنى الامكان بل ما اراد به حاجته في حد ذاته كما في المركب ح يندفع الجواب عنه بما ذكره الشارح
من عروض الامكان للبسيط لا يقتضي تثنيته في ذاته وبما حققناه لك يتضح عندك ان الاحوال الثلثة كلها صحيحة
وان الاحتمال الرابع وهو ان يكون البسيط مجعولا دون المركب فلم يقل به احد لظهور فساده هذا وقد
قال بعض الافاضل ان هذه المسئلة من المداحض ومحل تشتت الافهام فيها باشارة حقيقة الى تحرير محل
النزاع ومنشأ المذاهب بين الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني راوا ان عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم
يلحق الماهية من حيث هي هي بلا توقف على وجود كالزوجية للاربعة فلا يتصور خلوها عن الزوجية في الخارج ولا
في الذهن حتى لو فرض اربعة غير زوج لم يكن اربعة وقسم يلحقها باعتبار الوجود الخارجي كالتناهي والحدوث
للجسم فانها لا تلزم ماهيته من حيث هي ماهيته بل وجوده الخارجي حتى لو تصور جسم غير متناه او قديم لم يكن ذلك تناقضا
وتصور الجسم غير الجسم وقسم يلحقها باعتبار وجوده الذهني كالذاتية والعرضية ونظايرها فتنبهوا ان المجعولية
من لوازم الوجود الخارجي لا من لوازم الماهية فلو تصور انسان غير مجعول لم يكن الا انسانا واراد وا بالمجعولية
الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم ان المجعولية قد اراد وا بها الاحتياج الى الغير يلحق الماهية المركبة من حيث هي

من حيث هي كان احتياجها الى جزئها يلحق لذاتها وقال بعضهم الماهيات كلها مجعولة واراد وا بعروض
المجعولية لها في الجملة اي اعم من ان يكون عروضها لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الاحتياج الى
الفاعل والى الجزء هذا ما قاله وفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها او من لوازم وجودها الخارجي
او الذهني جار في كثير من اللوازم فليس لتخصيصه بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية تحتاج في وجودها
الخارجي الى الفاعل كذلك تحتاج اليه في وجودها الذهني سواء اتحد الفاعل فيهما او تعدد فيكون المجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا وان قيد المجعولية بالاحتياج في وجودها الخارجي الى
الفاعل كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان قولهم الماهية غير مجعولة
ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس قولهم ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة كل واحد من البسيط
والمركب قد يقوم بنفسه يعني قيام الشيء بنفسه كما اشار اليه الشارح انه لا يقوم بغيره لا ان للشيء قياما حقيقيا
بنفسه كما ان له قياما حقيقيا بغيره وكل ما قام بنفسه ان كان ممكنا كان جوهرا وكل ما قام بغيره ان كان ذلك الغير
مستغنيا عنه كان عرضا والا كان جوهرا ايضا وعدم علة لعدم الكل تامة قيل يلزم من ذلك ان
يكون لشيء واحد بعينه وهو رفع هذا الوجود المعين علل تامة بعدد اجزاء هذا المركب وهم قد صرحوا باستحالة
توارد علل تامة على واحد بالشخص لا يقال المستحيل ان يتوارد عليه علل تامة موجودة معا لا ان يتوارد عليه
على سبيل البدل لانا نقول البرهان الدال على الاستحالة شامل للقسمين معا فاما ان يستحيل الثاني ايضا
او يبطل الدليل قطعا على ان اعدام الاجزاء قد يجتمع معا فيلزم ح التوارد المستحيل جزما ونحن نقول ذلك
البرهان انما يدل على ان الواحد الشخصي لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع وان العلل التامة
التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط
تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا اعدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء
آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا اعدم جزآن منه معا في زمان لم يكن
شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على
اعدام الاجزاء الاخر وعدم تأخره زمانا عن شيء من عدمي هذين الجزئين واذا اعدم جميع اجزائه معا
في زمان كان جميع هذه الاعدام معا علة تامة له بشرط عدم تأخره من اعدام اجزائه فهذه علل تامة
قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها وظهر من ذلك انه اذا اعدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم
بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام ساير العلل الناقصة
كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول البسيط ودفعه النقض

ما سمعت علیه وانما قیدنا المعلول بالبسیط اذ فی المرکب لابد من عدم شیء من الاجزاء والا لم یمکن
المرکب معدوما فلا یکون شیء من تلک الاعدام المذکورة علة تامة لعدم المرکب فان قلت اذا
عدم الفاعل مع جزء من المرکب فی زمان معا فالعلة التامة لعدم المرکب اذا علت هی عدم الجزء وحده
ان لم یکن لعدم ذلک الفاعل مدخل فی عدم ذلک الجزء والا فالمجموع المرکب من عدمهما وعدم الجزء علی هذا التقدیر
الاخر علة قریبة مستلزمة وان لم یکن علة تامة حقیقة هذا وقد قیل ان عدم الجزء هو بعینه عدم المرکب ومن
ثمه امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء المهیة بخلاف العلل الخارجیة الشرایط فانه یمکن تصور ارتفاعها
مع بقاء المهیة وان کان المتصور مستحیلا وکذا الحال فی لوازم المهیة کالزوجیة للثلثة ویلزم هذا القایل ان لا یکون
عدم المرکب الواحد الشخصی احدا شخصیا بل متعددا اذ کل واحد منه هو عین عدم جزء واحد من ذلک المرکب ویجوز
اجتماع تلک الاعدام معیة ومتعاقبة ویلزمه ایضا ان عدمه بعدم هذا الجزء یغایر عدمه بعدم جزئه الاخر
ولهذا صح ان یجامع احد العدمین ما امتنع ان یجامعه الاخر ولا یمکن التزامه بتعدد عدم البسیط الشخصی بتعدد اعدام
العلل الناقصة ولیس عدمه عین تلک الاعدام نعم یتعدد اضافته الیها وذلک لا یوجب تعدده فی نفسه
فالاجزاء متقدمة علی المرکب ای کل واحد منها متقدم علیه تقدما بالطبع لکن بالنسبة الی جزء واحد
اقول یعنی ان المتقدم علی عدم المرکب هو عدم جزء واحد لا بعینه لا عدم کل واحد من اجزائه وهذا التقدم بالعلیة
فالفرق بین تقدمی وجود الجزء وعدمه من وجهین وقد یتوهم مما ذکره من ان المتقدم بالعلیة علی عدم المرکب هو
عدم جزء واحد لا بعینه لا عدم کل واحد من الاجزاء ان العلة التامة لعدم المرکب هو هذا الامر الکلی اعنی عدم
جزء لا بعینه ولا تعدد فیه فلا یصح قوله وعدم کل واحد من الاجزاء علة تامة لعدم المرکب ولا یرد ذلک الاشکال
اعنی تعدد العلل التامة للواحد الشخصی حتی یحتاج الی التفصی عنه وهذا التوهم لا یجدی نفعا لان ذلک
الامر الکلی لما کان متحققا فی افراده وکان تحققه فی ضمن ای واحد منها بدلا عن الاخر کافیا فی تحقق
المعلول کان الاشکال باقیا بحاله ولعدم الجزء علی الکل علة لغنی الجزء عن سبب اخر یحققه
عند تحقق الکل وصفوا الجزء بانه غنی عن السبب ولم یریدوا بذلک ان الجزء لا یحتاج فی تحققه الی سبب اصلا
لان الممکن لا یستغنی عن السبب بل ارادوا ان الجزء مستغن فی تحققه عن سبب خارج عن سبب الکل لان ما هو
سببه اما ان یکون عین سبب الکل او لا وعلی هذا فلوازم المهیات لا یوجد فیها هذه الخاصة لانها محتاجة
الی سبب خارج من سبب المهیة وهی نفس المهیة او ارادوا انه حال تحقق المهیة لا یحتاج الی سبب یتحدد ویحققه
کما ذکره فی الشرح وعلی هذا فلوازم المهیات تشارک الاجزاء فی هذه الخاصة فانها لا تحتاج ایضا الی سبب
متحدد حال تحقق المهیة لان ذلک نقص الی تحصیل الحاصل کما فی الاجزاء واما فی العوارض التی لا تلزم المهیة فهی محتاجة

الی سبب یمکن ان یتحدد حال تحقق المهیة فیجعلها متصفة بتلک العوارض وان اعتبر
فی الجزء الذهنی یسمی الجزء بین الثبوت آه یعنی البین بالمعنی الاخص وهو ان لا یمکن تصور المهیة
الا مع تصوره متصفة به وهو الذی عبر عنه فی خواص الذاتی بوجوب الاثبات فیحصل للجزء
خواص ثلث مساق الکلام بظاهره یقتضی ان یکون الخاصة الاولی للجزء مطلقا وهی التقدم والخاصة
الثانیة للجزء الخارجی وهو الاستغناء عن السبب الجدید بحسب الخارج والخاصة الثالثة للجزء الذهنی وهی
کونه بینا والشارح جعل الخاصة الثانیة مطلق الاستغناء عن السبب الجدید الشامل للجزء الخارجی
والذهنی وذکر ان الخاصة الثالثة هی امتناع رفع الجزء عن المرکب علی معنی انه اذا تصور الجزء مع
تصور المرکب امتنع للعقل ان یحکم بسلب الجزء عنه وهذه هی التی عبر عنها فی خواص الذاتی بامتناع
السلب وذلک انهم عدوا للذاتی خواص ثلثا الاولی امتناع الرفع والسلب بالمعنی الذی عرفت آنفا
الثانیة وجوب الاثبات بمعنی انه لا یمکن تصور المهیة الا مع تصور الذاتی مع التصدیق بثبوته لها کما
ذکرنا فی تفسیر البین قالوا والاولی اعم من الثانیة لان التصدیق بثبوت الذاتی للمهیة اذا لزم من مجرد
تصور المهیة لزم من التصورین بدون العکس الثالثة وجوب التقدم فی الوجودین والعدمین علی معنی
ان الجزء اذا کان خارجیا یتقدم فی الخارج وان کان ذهنیا یتقدم فی الذهن وجعلوا الثالثة خاصة مطلقة
والاولی مشترکة بین الذاتی وبین اللوازم البینة بالمعنی الاعم والثانیة مشترکة بینه وبین اللوازم البینة
بالمعنی الاخص فان الاولی هی حصول الموصوف بالتقدم من غیر سبب جدید والثانیة هی الحصول
من غیر سبب جدید قیل تفسیر الثانیة صحیح دون الاول فانها الحصول الموصوف بالتقدم لا غیر وما ذکره
فی تفسیر ما هو المرکب من الاولی والثانیة ولا یلزم من کون المرکب اخص من شیء کون جزئه اخص منه وحاصله
ان الاولی هی الحصول الموصوف بالتقدم والثانیة هی الحصول المستغنی عن السبب الجدید ولا نم ان الحصول
الثانی مطلق والاول مقید بل کل منهما مقید بقید علی حدة والجواب ان الحصول الموصوف بالتقدم
یستلزم الاستغناء عن السبب الجدید فلذلک قید به وان لم یکن داخلا فی مفهومه ولا ان الحصول المستغنی
عن السبب المتحدد بعد لا یکون متقدما کلوازم المهیة وکل ما یتقوم به المرکب فهو جزء وبالعکس ای کل
جزء یتقوم به المرکب فلا یتقوم العلة الفاعلیة وذلک لان المرکب لا یتقوم بها وهذا اشنی سبا
تفسیر لتقدم الجزء علی المرکب بتقومه به وقد رد علیه بانه لا معنی لکونه جزءا الا انه یتقوم المرکب به فلو کان
معنی التقدم ذلک لکان تقدم الجزء عین کونه جزءا او هو لغو لان تقدمه معلل بجزئیته بل تقدمه علیه کما
صرح به هو الترتب العقلی الذی سبق بیانه وذلک مشترک بین الجزء والعلة الفاعلیة فالاشکال متوجه والاولی

انهم عقدوا التقدم خاصة مطلقة للذاتي واراد وان كون الشئ محمولا على المركب متقدما عليه خاصة
مطلقة له فباعتبار الحمل لم يوجد هذه الخاصة في العلة الغائية على غيرها وباعتبار التقدم لم يوجد في اللوازم
البينة فاختصت بالذاتي على الاطلاق فاما جعل التقدم خاصة مطلقة للجزء مطلقا فعنه ذلك الاشكال وانما
وقع هذا الاشتباه في هذه الخاصة لانهم في بيان الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه
وبين الاجزاء الخارجة حيث قالوا الخاصة الثالثة المطلقة للذاتي هي التقدم على الماهية الوجودين وكذا في العدمين
ولم يريدوا ان الذاتي متقدم على الماهية في الوجود الخارجي اولا غاية في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا
ان الجزء ان كان جزءا ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزءا خارجيا كان متقدما
في الوجود الخارجي فقد تعرضوا لبيان الكل تقدم الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ونظيم
الى تلك الاشارة وان الخاصة المطلقة للذاتي هي المحمولية مع التقدم وتوهم بعضهم من كلامهم انهم عقدوا التقدم
وحده خاصة مطلقة للجزء مطلقا فوقعوا في حيص بيص ولنا ان نقول انهم عقدوا كون الشئ متقدما على المركب مع
كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقا ولا انتقاض بالعلل الا غائية وغيرها لان اللوازم القريبة
تصدق عليهما بان الخاصتان قد عرفت ان الخاصة المطلقة اعم من السبب بمعنى يوجد واللوازم القريبة الى البينة
وهو المعنى الذي ذكر في الشرح وبمعنى لا يوجد فيها وهو المعنى الذي ذكرناه اولا وهذا ضروري
وايراد المثال التوضيح لو فتش في ذلك بانا لا نسلم انه ضروري بل هو خفي واي فرق بين الحجر الموضوع الى جنب
الانسان وبين العسكر حتى جعلوا الثاني حقيقة مؤلفة دون الاول فان قيل الثاني هيئة اجتماعية تستتبع خواص كثيرة من
العدو واتباع الرعب وغير ذلك فلذلك عد الثاني حقيقة مؤلفة اجيب بان الاول ايضا كذلك اذ يمكن
ان يمنع جريان الماء والهواء وسيلان التراب اذا وقع جزءاه معا في طريقها الى غير ذلك من الخواص فهذه المناقشة
فاسدة جدا لان الكلام في المركب الذي له وحدة حقيقية كما صرح الشارح ومعنى ذلك ان اتصافه بالوحدة
وكونه واحدا لا يكون مبنيا على اعتبار ولا مشتملا على منضف بعد المنضم في ذلك المثال ان الاجزاء اذا انضم
بعضها على بعض من كل الوجوه بحيث لم يكن بينها حاجبة اصلا لم تحصل منها ماهية حقيقية لها وحدة حقيقية اما
العسكر وليس له وحدة حقيقية بل هو عبارة عن مجموع الآحاد الموجودة وليس له جزء سواها فيكون ماهية
موجودة في الخارج اذ لا تصور عدم المركب الا بعدم شئ من اجزائه وبهذا الاعتبار علمها اي موجودة
في الخارج تترتب عليها آثار خارجية لكنه ليس لها وحدة حقيقية بل وحدتها اعتبارية تعرض لها بملاحظة
الهيئة الاجتماعية التي هي امر اعتباري ولذلك قيل في المواقف وان العسكر فانه هيئة اعتبارية والكلام في
المهية الحقيقية كالهيئة الاجتماعية للعشرة والاداوية المعجون التمثيل بالعشرة غير مطابق الا على ما

به سواء اريد بالعشرة العدد او المعدود لان الوحدة ان لم يكن موجودة فظ ان العدد كمية
اعتبارية وان كانت موجودة فالوحدات العشرة ليس لها وحدة حقيقية بل اعتبارية نظرا الى
الاجتماعية كالمعدودات العشرة على قياس ما ذكر في العسكر والكلام فيما له وحدة حقيقية كما مر وان المعجون
فقد قيل لا بد فيه من مزاج يستعقب كيفيات اي آثار صادرة عنه واذا ابى المزاج يحتاج الى الاجزاء
الا فلا حلول له فيها وان حديث الهيئة الاجتماعية من مفردات المعجون فقد عرفت انه لا عبرة به فان قيل
المعجون جوهر والمزاج عرض فكيف يكون جزءا منه قلنا يراد بالمزاج ههنا الحالة النوعية التي هي مبدأ
للآثار المختصة بالمعجون وما معه المزاج الحاصل فيه متفاعل كيفيات مفرداته اطلاقا للمتبوع على التابع مجازا
بل ان ايضا للمعجون صورة نوعية مخالفة لصور مفرداته وان اكتفي فيه بمجرد المزاج واسند صدور
الآثار المختصة به اليه قلنا انا نجوز كون الجوهر مركبا من جزئين احدهما جوهر والآخر عرض قائم بذلك
الجوهر الذي هو جزء ولا امتناع فيه كما قيل في السرير انما الممتنع ان يحمل العرض على الجوهر مواطاة
وان تركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متأخرا عنه وما يكون جزءا له متقدم عليه
واجزاء الماهية اما ان يكون متميزة في الخارج التركيب الخارجي لا اشكال فيه وهو التركيب من
اجزاء غير محمولة على المركب مواطاة وانما الاشكال في التركيب الذهني وهو التركيب من الاجزاء المحمولة
على المركب حمل المواطاة فلذلك تحيرت فيه الاوهام واختلفت آراء العلماء فمنهم من قال انه لا معنى للتركيب
من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان متسعة لمعان فنفرع العقل من تلك المعاني
مفهومات محمولة على ذلك الشئ وتلك المحمولات امور ذهنية فالمأخوذة من المتبوعات هي الذاتيات ومن التوابع
هي العرضيات كالانسان مثلا فانه شئ حصل له عدة من المعاني كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو
والحس والحركة الارادية والنطق فصار ذلك الشئ باعتبار الاستغناء جوهرا وباعتبار النمو ناميا
وباعتبار الحس حساسا وباعتبار الحركة الارادية متحركا بالارادة وباعتبار النطق ناطقا ثم ان
هذه المعاني استتبعت معاني اخر فالجسم استتبع التحيز والنامي المتحركة في الاقطار والحساس النائمة
والناطق التعجب والجوع فامثلة الصفات وغيرها فتلك المتبوعات ذاتيات بها صارت تلك الماهية تلك الماهية
اذ ليس المراد بالماهية سوى ان يكون شئ قد حصل له معان متبعها صفات لا يوجد بدونها وهذه التوابع
عرضيات اذ ليس لها مدخل في تعقل الماهية بل انما حصلت بالعرض وهكذا حكم سائر الماهيات المركبة من الاجزاء
المحمولة وزعم هذا القائل انه يستسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان
الحكمة وفيه بحث لان تلك المعاني الحاصلة للشئ المستتبعة لمعان اخر ان كان داخلة في ذلك الشئ كان

المصور تم
على المركب صح
وباعتبار الانبعاد حساس صح

مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليها بالمواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتية له لان المشتق عن جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب والمشتمل على امر خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له كالمشتق وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتية لها لاشتمالها على تلك النسب الخارجة عن المركب الى المشتق منه فالانسان غير ... عليه مع ما سبق ان الاستغناء عن الموضوع مفهوم عدمي لازم للجوهر الذي هو الجنس عندهم فنقول ... بل الجوهر هو الممكن المستغني عن الموضوع كما ان ذلك رسم ناقص عندهم كما صرحوا به فليس الجوهر ماخوذا من الاستغناء على طريقة اخذ النامي من النمو والحساس من الحس مطابقا بهما وكذا نقول ليس معنى الجسم هو مفهوم ذي الابعاد بل هو عارض للجسم الذي عدّ جنسا فلا معنى لاخذ الجسم من الابعاد وحمل قابل الابعاد فصل الجسم مردود بوجوه مذكورة في مكانها وكيف يصح ان يحمل النامي واخواته مع اشتمالها على اعراض في اثباتها ما صدقت عليه من الجواهر وقد صرحوا بان مفهوم الناطق ليس فصلا حقيقة بل دال به على فصل مجهول الماهية وكذلك الحساس والمتحرك بالارادة فظهر بما ذكرنا انه لا حاصل لما سماه بالتحقيق وجعله مبنيا للسهولة فيما هو معظم اركان الحكمة وههنا اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال ان ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والنامي والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات اليها على السوية بل منها ما هي خارجة عنها لا شك انها امور متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون صور الشيء واحد في حد ذاته او لاشياء متعددة المهية وعلى التقدير الثاني اما ان يوجد تلك المهيات بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلث لا مزيد عليها فقد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشيء واحد لا تعدد في ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا انتزع العقل عنه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة هي عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعلها في الخارج هو بعينه جعله فهو ولا امتياز بينها الا في الذهن فقط الاحتمال الثاني ان يكون تلك الصور لامور مختلفة المهية لانها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا الاحتمال الثالث ان يكون تلك المهيات المختلفة موجودة بوجودات وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وعلى كل واحد من هذه اشكال اما القول الاخير فلان المركب ح يكون من اجزاء متمايزة بحسب الخارج في المهية والوجود ومثل هذه الاجزاء يمتنع حملها على المركب منها بالمواطاة وكذا حمل بعضها على بعض فان الشيء الممتنع من الاشياء المختلفة الذات والوجود يمتنع ان يقال انه هو بعينه هذا الواحد او ذلك الواحد ويمتنع ان يقال بعضها

هو الاخر منها مثل المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما اتم ارتباط امكن فيصح ان يقال احدهما هو الاخر بعينه بديهة وبهذا ابطل ما تمسك به القائل من ان هذه الاشياء لما ... وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض واما القول الثاني وهو القول بمغايرة الاجزاء المحمولة ماهية لا وجودا ففيه انه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول وهو القول باتحادهما ماهية ووجودا ففيه ان الصور العقلية لا يجوز ان يكون مطابقة لامر بسيط في الخارج وقد تقدم مع جوابه فهذا القول هو المشهور وعليه المحققون بل جعل كل منها في الخارج هو بعينه جعل الاخر وجعل المركب بعينه جعل الاجزاء وذلك لانها لما اتحدت في الخارج مع المركب ماهية ووجودا وكذلك اتحد بعضها مع بعض لم يتصور فيها بحسب الخارج الا جعل واحد بعينه هو جعل المركب وجعل الاجزاء ولم يرد ان الجعل الكل واحد مع تعدد الماهية كما يلزم احد المخالفين المذكورين فما ذكره اشارة الى القول الاول فتامل ومعنى كونهما جزئي الماهية كونهما جزئي حدها في الذهن ان قيل الحد والمحدود متحدان في الحقيقة فما كان جزءا لاحدهما كان جزءا للاخر قطعا فالصواب ان يقال ومعنى كونهما جزئي الماهية كون لفظيهما جزئي اللفظ الدال على حد الماهية اجيب بان الحد لما اعتبر فيه التفصيل كان نسبة كل واحد من الامور المفصلة اليه بالجزئية فلا يصح حمل شيء من تلك الامور على الحد لان جزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه كما سيأتي بيانه واما بالنسبة الى الماهية الملحوظة اجمالا فلا يلاحظ حقيقة الجزئية بل يوجد تلك الامور من حيث هي يكون محمولة على الماهية كما سيأتي انشاء الله تعالى فهذا القدر من الاختلاف بين الحد والمحدود ولا يوجب اختلافهما في الحقيقة بل هما متحدان حقيقة ويختلفان بذلك الاعتبار الموجب لامتناع الحمل على احدهما دون الاخر وتمايزه عنه بفصل هو قابض البصر لما كان فصل المميز له عن البياض مجهول المهية دل عليه بعارضه الذي هو قابضية البصر على قياس ما ذكرنا في الناطق ونظايره ولقائل ان يمنع الملازمة في قوله ولو كان للون وجود مستقل لكان لقابض البصر ايضا وجود اخر لجاز طريان اي فصل كان باللون وحيث كان هذه الملازمة مستدلا عليها كان المنع راجعا الى بعض مقدماتها دليلها فان تغاير وجودي اللون وقابض البصر لا ينافي كون اللون في وجوده الخاص مشروطا بوجود القابض اذا جامع اللون فصلا اخر كان موجودا بوجود خاص اخر مشروط بذلك الفصل الاخر لمنع استحالة التالي وهو قوله لجاز طريان فصل اخر للون فانه يجوز ان يتعاقب على اللون فصول مختلفة ويكون هو مع كل واحد من تلك الفصول نوعا اخر من النوع كالهيولى التي يتعاقب

٦٤

يتعاقب عليها صور نوعية وقيل ان حس السواد المحسوس بهذا دليل ثان على عدم تميز الجنس عن
الفصل في الوجود الخارجي واتحادهما في الجعل مزيف كالدليل الاول يلزم ان يكون احساسا
لمحسوسين فيقال لم لا يجوز ان يكون الامر كذلك لكن لشدة امتزاجهما لا يتميز عنهما فتوهم ان هناك احساسا واحدا
او لو كان لكل وجود في الخارج بهذا اسوء الدليل الثالث على اتحادهما في الجعل والوجود وهو للمرضي قدس سره
لكنه اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجي انما هو في العقل اذ فيه يحصل
لا يستلزم جواز حمل الاجزاء الخارجية كالجدار والسقف على المركب كالبيت اذ مع قطع النظر عن الوجود الخارجي ولا
شك في بطلانه اذ لا يصح ان يقال البيت سقف ولا ان يقال البيت هو الجدار سواء نظر الى الوجود الخارجي او لم ينظر
فالصواب في الجواب ان يقال معنى الحمل في الاجزاء المحمولة كما سبق اشارة اليه ان المتغايرين من الفهوم متحدان في
الوجود الخارجي حقيقة وتوهما وهذا المعنى لا يتصور الا مع التمايز في الوجود الذهني والاتحاد في الوجود الخارجي
لنفسه يجب ان يقطع النظر في حملها على الماهية النوعية عن الجزئية العارضة لها في الذهن كما حققه هذا وقد اعترض
ايضا بان قوله اذ الماهية من حيث هي هي لا تتحقق الا في العقل يناقضه ما تقدم من ان الماهية لا بشرط وهي الماهية
من حيث هي هي موجودة في الخارج الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من هذا الكلام مشهور فيما بينهم
ولذلك حكموا بان جنس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وقال البعض لا كل ان الماهية
المركبة من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وبالعكس بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا يكون
الا بسيطة في الخارج وتحقيق ذلك بانه اذا تركب شيء من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها مجتمعة في العقل لا
شك انه يحصل ماهيته وذلك المركب في العقل ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما كما ذكره الرئيس
في الحكمة المشرقية فلو فرض ان لذلك المركب اجزاء محمولة فتلك الاجزاء المحمولة ان لم يشتمل على غير المحمولة لم يحصل منها صورة
مطابقة لماهيته ضرورة ان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فان لم يشتمل عليها
امر زائد فهي تلك الاجزاء بعينها لا الاجزاء المحمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الامر الزائد ان كان داخلا في
ماهية المركب كان الحد التام بل حقيقة المركب قابلا للزيادة والنقصان وهو ممتنع وان لم يكن داخلا في ماهيته
لزم اعتبار الامر الخارجي في الحد التام هف قال والحاصل انه لو كان للمركب اجزاء غير محمولة لكان مجموعها
تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له ايضا اجزاء محمولة مغايرة لتلك الاجزاء لوجب
ما لكان مجموع الاجزاء المحمولة ايضا تمام حقيقة المركب في العقل فيكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في
العقل وانه ممتنع لا يقال المركب من اجزاء غير محمولة يتركب من جزء يخصه كالجزء الصوري ومن جزء مشترك
بينه ومن غيره كالجزء المادي فالمشتق من الجزء الخاص يكون فصلا ومن الجزء المشترك يكون جنسا وكل مركب

خارجي يكون مركبا في العقل من الجنس والفصل وان لم يكن العكس الكلي لازما لانا نقول
الاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية لان اعتبار الجزء مع النسبة هي خارجة عن مفهوم الكلي لان النسبة
من الشيئين خارجة عنهما والجزء مع الخارجي يكون خارجا نعم الاشتقاق يصحح الحمل فقط انتهى كلامه
وهذا هو المطابق لقواعدهم التي بنوا عليها احكامهم وان لم يطابق بعض امثلتهم لكنهم قد يتسامحون في
الامثلة وذلك ان اجزاء الماهية لا يخلو اما ان يكون بعضها اعم الاولى ان يقال اجزاء الماهية لا يخلو
ان يتصادق او لا والثاني المتباينة كما ذكره بعضهم والاول المتصادقة وهي لا يخلو ان يتساوى او يكون
بينهما عموم والاول المتساوية والثاني المتداخلة فان قيل المراد بالمتباينة هيهنا ما لا يكون بعضها اعم
من بعض فيدخل فيها المتساوية ولا حاجة الى عدها قسما برأسها قلت كان ينبغي ان يعد المتساوية
في اقسام المتباينة ومنهم من قال الاجزاء ان صدق بعضها على بعض فهي متداخلة وعد المتساوية قسما منها
فان كان الاول فاما لعام كالجنس او الخاص كالفصل فان الفصل مقوم للجنس كما هو المشهور وسيأتي
تحقيقه وجار مجرى الصفة للجنس فانه اصل الماهية والفصل تتمة له بعينه كالموجود المقول على المقولات
العشر فيقال مثلا الجوهر الموجود فهذا مفهوم مركب من معروض خاص مع عارض عام والمعروض مقوم
لعارضه مثل النوع الاخير المخصص بالنوع الاخر لو صح الامر فيه والا فكل ماهية تركيب
مع عارضها الخاص بها المقارن لها مثال الماهية بعدده من الشيء الماخوذ مع احد اي
علته او من الشيء الماخوذ مع احد معلولاته قيل العلة والمعلول متضايفان فتركيب الشيء مع علته يستلزم
تركيب الشيء مع معلوله فالتقسيم مستدرك واجيب بان المقصود كما ينبئ عنه العبارة هو انه اما ان
يعتبر ذات المعلول من حيث عرضت له اضافة الى العلة او يعتبر ذات العلة من حيث عرضت لها اضافة المعلولية
فلا استدراك اصلا مثل العطاء فانه فائدة مقرونة بالفاعل مع ان مفهوم العطاء قد اعتبر فيه
ذات المعلول باعتبار اضافته الى الفاعل فالداخل في مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل وذاته لكن لا
يعقل الاضافة بدون تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثلة او مع علته المادية كالفطوس الذي هو وجود التقعير
في الانف الاولى ان يمثل للفطوسة التي هي تقعر في الانف او قد اخذ فيه الشيء الذي هو التقعير مع
قابله الذي هو الانف لان ذو التقعير ليس الانف فقط بل الانف بل لما اضيف اليه او ان يكون كلها وجودية
والوجودية هي التي لا يكون في مفهومها سلب او العدمية ما يكون في مفهومها سلب فظاهر انه لا يجوز ان
يكون جميع الاجزاء عدمية لان السلب لا يتصور الا مع ايجاب وكالجسم المركب من الهيولى والصورة
فقد يقال ان هذا المركب من الشيء مع علته الصورية او من الشيء مع علته المادية فلا يكون المثال مطابقا

او المقسم لا لحمله فان قيل هو مدفوع بما عرفت من ان المراد من تركيب الشي مع احدى
علله ان يوجد هو من حيث عرضت له اضافة الى احدى علله وليس الامر هنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة
عن الهيولى التي فيها الصورة ولا عن الصورة التي فيها الهيولى بل هو عبارة عن مجموعهما معا فلما
حكذا ينبغي ان يكون المراد من تركيب الشي مع غير علله ومعلولاته ان يوخذ من حيث عرضت له اضافة الى ذلك
الغير وليس الامر في الجسم والعدد والعقه والبلقه كذلك فلا يكون هذه الامثلة مطابقة فتامل
ومن الترتيب الذي هو اضافي يعني به ترتيب قطع الخشب على وجه يحصل به الصورة السريرية واعلم ان هذه
الاقسام انما هي للمهية مطلقا اعم من ان يكون حقيقية او اعتبارية واما المهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا
موجودة ولا يجوز بينها العموم من وجه ولا المساواة على ما قيل اجزاء المهية قد يوجد من حيث
انها هي او ظاهر هذا الكلام يشعر بان ما ذكره جار في الاجزاء مطلقا سواء كانت متميزة في الخارج او في الذهن
وليس الامر كذلك فان الاجزاء المتمايزة الوجود في الخارج لا يمكن ان يوخذ محمولة بعروضه للجنسية والفصلية بوجه
من الوجوه على ما سبق تحريره بل ما ذكره تفصيل وتوضيح لاحوال الاجزاء المتمايزة في الذهن فقط فان هذه الاجزاء
لها اعتبارات اذ قد يوخذ الحيوان مثلا تارة بشرط شي فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شي فيكون
جزءا له وتارة لا بشرط شي فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شي ان يوجد بشرط اي شي كان
كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه شي مما من شانه ان يدخل فيه ويحصل به وبيانه
ان الحيوان ما فيه مبهم التحصل ولا يتعين الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه فهل هو ماخوذ بشرط شي فلذلك
يقال الجنس بشرط شي هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا
وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شي انه يكون مجردا اعني كل شي على ما ذكر في المهية المجردة بل معناه انه يوخذ من حيث
انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا له وجزء الشي من
حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان
بشرط لا شي جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ
شي معه وفي الاول اعني اخذه بشرط يوخذ ذلك الشي معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني
اعني اخذه بشرط لا شي يوخذ ذلك الشي معه من حيث هو زايد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط
شي فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشي آخر اي لا يوخذ معه شي من حيث هو داخل فيه ولا من
حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يوخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا
على الانواع المندرجة وقس على ذلك حال الناطق فالاجزاء الذهنية قد يوخذ من حيث انها محمول فيعرض

فانه لا يجوز تركيب الشي من امرين متساويين [illegible] على [illegible]

لها الجنسية والفصلية وقد يوخذ من حيث انها اجزاء ومواد فلا يكون محمولة واما الاجزاء الخارجية
فلا يحمل احدها محمولة قطعا فلا يعرض لها الجنسية والفصلية اصلا من حيث ان اللفظ
الدال عليها جزء لحدها اي جزء اللفظ الدال على حدها وقد ذكرناه من قبل ويجب ان لو
انضم اليه معنى غير هذا الامر وان بهذا الاعتبار يستغنى عن الانضمام بل لا بد فيه من ان ينضم اليه ما هو
خارج عنه من مبدا احساس ومبدا اغتذاء وغير ذلك ليتحقق معنى الجزئية ومعنى كونه مادة وبهذا هو اخذ
الجسم بشرط لا شي وان اخذ الجسم والطول والعرض والعمق بشرط ان لا يتعرض لشي آخر اصلا فهذا
هو اخذه لا بشرط شي ولم يتعرض لاخذه بشرط شي لان المقصود بيان حقيقة الجزئية والمحمولية ان احدهما غير
الآخر وزبدة ما يلخص ان الجزء الخارجي لا يحمل اصلا وان الجزء الذهني لا يحمل من حيث هو جزء قطعا
بل من حيثية اخرى لا يقال اذا قلنا الانسان جسم بهذه الشبهة يرد على حمل اجزاء المهية
عليها فان الانسان مغاير للجسم في المهية لكنهما يتحدان في الوجود والذات اقول ان اراد
بذلك ان مفهومي الانسان والجسم متغايران في الذهن لكنهما يتحدان في الوجود الخارجي والمهية الخارجية
فلا يرد عليه ما ذكره من عروض الوجود الواحد لماهيتين بل يرد عليه ما تقدم من كون صورتين عقليتين
مطابقتين لامر بسيط في الخارج وان اراد انهما متغايران في المهية مطلقا ويتحدان في الذات اي المهية باعتبار
الوجود الخارجي يتجه عليه ما ذكره من ان الوجود الواحد ان قام بكل واحد من الماهيتين كان ذلك
كقيام العرض الواحد بمحلين لان البديهة لا تفرق بينهما بل تجزم بان الحال الواحد بالتشخص لا يقوم بكل واحد من
المحلين سواء كان ذلك الحال عرضا او لم يكن وان قام بالمجموع الماهيتين معا قياما واحدا كان ذلك اللازم
منه وجود الكل بدون وجود اجزائه لا قيام واحد شخصي بمحلين وقد اشرنا الى ذلك كله في مباحث تحقيق
الاجزاء المحمولة كان الوجود ليس بعرض له وقد عرفت ان هذا الايراد ليس واردا على قوله لجاز عروضه
للمهية المعقولة في العقل امرين فان اراد به ان تلك المهية بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل
فقد بان ان الوجود الخارجي ح ليس عارضا لماهيتين سواء كان عروض الوجود الخارجي للماهية باعتبار
قيامه بها في الخارج او في الذهن بحسب نفس الامر وان اراد به ان تلك المهية مركبة في الخارج فقيام الوجود
الخارجي الواحد بالتشخص بجزئيها المفروضين لها محال لاستلزامه اما وجود الكل بدون اجزائه او قيام
الواحد بالتشخص بمحلين هذا وقد اعترض على قوله بل عروض الوجود لا يتصور الا في العقل بان احد الامرين
لازم اما عدم المهية في الخارج او قيام الوجود بها في الخارج لان المهية ان لم تكن موجودة في الخارج فهو الامر
الاول وان كانت موجودة فيه فلا شك ان كونها موجودة في الخارج بوجود في العقل غير معقول فيكون

هذا معنى لا ان يقال [illegible] الذهني [illegible] الخارج [illegible]

موجودة في الخارج هو الامر الاول وان كانت موجودة فيه فلا شك ان كونها موجودة في الخارج
بوجود في العقل غير ذلك الوجود ان قام بنفسه وبامر اخر يلزم ان يكون وجود تلك الماهية التي فرضناها موجودة
به لان صفة الشي لا يقوم بنفسها ولا بغيره فيتعين قيامه بتلك الماهية وهو الامر الثاني وانت خبير بحل هذه الشبهة بنظايرها
بما قد حققناه من قبل وفسرناه لك بما لا مزيد عليه وذكر شك لتعذر في النفي عن المضائق فوزا عظيما
والحاصل ان الجزء من حيث انه جزء يكون له وجود قد تبين لك ان الاجزاء المحمولة في الذهن فقط ولا يكون لها بهذا الاعتبار وجود
متقدم على وجود الكل في الذهن وليس هو بهذا الاعتبار محمولا بل باعتبار اتحاده بحسب الخارج مع المركب وجودا وذاتا
وان الجزء الخارجي لا يتصور حمله على المركب لا يمكن ان يتبع الخارجي له باعتبار وجود متقدم على وجود المركب باعتبار
آخر ليس له ذلك كما يوهم به اطلاق الشارح كلامه على سنن ما تقدم منه   الجنس والفصل اذا نسبا الجنس والفصل
اللذان هما جزآن عقليان اذا نسبا الى المادة والصورة اللتين هما جزآن خارجيان كان الجنس كالمادة
في ان الشي اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشي حاصل معها بالفعل   على معنى
ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم الطبيعة الجنسية كالجوهر مثلا اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين
اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة احد منها فاذا انضم اليها الفصل بعين وزال
عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لقصان لصفات الجنس
في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصيل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث
موصوف بتلك الصفات وعلية له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة
لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا
في الجعل والوجود واستحال الحمل بالمواطاة   فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل على عدم احتياجها
في تقومها الى فصل غيرها اي يحصل لا اوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها
الى الجزء المساوي لا ينفصل بل يتحقق به حقيقتها والجزء المساوي يحصل الانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل
كان احد التسعة او احد السلسلة التسعة هو المشهورة من المقولات العرضية والسلسلة هي الكم والكيف والنسبة
والتردد بذا اشارة الى المذهبين المشهورين كما يشار ذكره مع ثالث ونسبه لبعضهم   ورج لا يكن
مندرجا تحت جنس فكذلك الحال في الفصول الاخيرة من الماهيات المندرجة تحت الاجناس العالية فانها غير مندرجة
ايضا تحت جنس فجاز تركبهما من امرين او امور متساوية   وانما يلزم ذلك ان لو كانت الاعراض
منحصرة في التسعة او السلسلة وهو ممنوع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا دلالة وانما الذي يدعونه انحصار الاجناس
العالية للاعراض في التسعة او السلسلة والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية في عدد مع وجود اعراض

ولكن

كثيرة غير مندرجة تحت الاجناس   وانما يلزم ذلك ان لو كان الجوهر ذاتيا له وللحقيقة
ان قوله كان كل من الامور المتساوية اما جوهرا او عرضا ان اراد به انه اما عين مفهوم الجوهر او عين
مفهوم العرض فالحصر ممنوع ضرورة ان الاشياء الممكنة غير ليست منحصرة في عين هذين المفهومين وان اراد به انه
لا بد ان يصدق عليه احدهما فهو مسلم لكن لا يلزم من صدق مفهوم الجوهر على ما هو جزؤه ان يكون ذاتيا له بل
جاز ان يكون عرضيا له ولا يكون الجوهر جزء النفسه بل يلزم صدقه على جزئه صدقا عرضيا ولا استحالة فيه كصدق
الانسان على اجزائه المحمولة لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان
ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك
ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام
فصل على تقدير تركب الماهية من امرين آه ما تقدم كان حاصله امتناع تركب الماهية من امرين مساويين وما بعدها
دفع التسليم لجواز تركبها منهما وبيان لامتناع كون شي منهما فصلا لها بالمعنى المعتبر في الفصول المنوعة
وعلى هذا ايضا تم المطلوب هو ان الجنس لا فصل له وتفصيل ما ذكره ان الفصول المنوعة اعتبر فيها امور ثلثة
الاول التميز والثاني التعين وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية فلا يتصور شي منها
في الامرين المتساويين لما تركبت منهما اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور لتميز
عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة
عنها كما ان جزءها ايضا ممتاز بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للاخر عن المشاركات
في العرضيات اولى من عكسه وايضا تميز الجزء لتلك الماهية يستلزم الدور كما ذكره واما التعين والتحصيل فلانهما
فرعان على امر مبهم متردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود في امور متساوية ولما فقدت
هذه المعاني الثلثة بأسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شي منها فصلا بالمعنى المعتبر في الفصول المنوعة بل كان
اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي وبحثنا انما هو عن ان الجنس لا فصل له بذلك المعنى
لا بمعنى آخر يوضع له لفظ الفصل تارة اخرى   قوله   ويتبادر الى النظر ان المعتبر في الفصول المنوعة
هو التميز الذاتي دون التعين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهوم كونها فصولا منوعة وانما يكون تلك الفصول
منضمة الى امور مبهمة غير محصلة ثم ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية
عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية بنفسها ممتازة ايضا عما عداها فلا يلزم تحصيل الحاصل لان امتيازها
بنفسها غير امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر او قلنا انها لم تمتاز
بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها لكن المعنى

حقيقة وكان عليه ان يمر بما قيل او ذكره لنفي كون الاجناس فصولا ايضا وجوابه
مشهور في الكتب وهو ان كون الجزء علة للتميز الذاتي غير كاف في كونه فصلا بل لا بد مع ذلك ان لا يكون
تمام المهية المشتركة بينهما او ذكره من توقف حقيقتها على تحقق جزئها لا ينافي كون المهية علة قريبة لامتيازها
لكنه لا يجري ايضا لان الشارح بصدد المنع وما استند اليه وايضا هذا الكلام قائم بعينه في
الفصول المنوعة فقد يقال انه قد سبق الى الفرق بان المهية المفروضة ممتازة بنفسها فاذا جعلت امتياز
عند العقل بخلاف الماهيات بحيث تمتاز عما عداها فيلزم هناك الدور ايضا وما كانت ههنا الا حصص يوصف
على العقل المهية بحيث تمتاز عما عداها بحاجة هناك سواء كان الاجزاء او الامور المتساوية
ماخوذة من اجزاء خارجية او لم يكن هذا الترديد بناء على تجويز اخذ الاجزاء المحمولة من الاجزاء الخارجية
وقد عرفت قوله ما فيه اه يلزم ان يكون العرض الواحد عرضين وهو ممنوع رد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون
اجزاء العرض جوهرا فلا يكون مركبا من عرضين ولو ان نقول يلزم ان يكون العرض الواحد عرضا وجوهرا
وهذا ابتداع بل اشد استحالة لانا نقول كل واحد من العرضين لا بد ان يكون غنيا
عن الاخر اه لنقض هذا الدليل بنحو البلقة والعدالة والعشرة فانها اعراض يتركب كل منها عن اعراض متعددة
والجواب ان المراد بانه لا يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وكل واحد مما ذكرتم واحد وحدة اعتبارية
فلا يكون المدلول المختلف عن الدليل في هذه الصور فلا نقض بها فيلزم الدور انما يلزم الدور
اذا اتحد جهة الاحتياج ولكن اذا تعددت فلا دور والثاني يقتضي ان لا يلتئم منهما شيء واحد قيل
لا يلزم من عدم الحلول عدم الاحتياج لجواز ان يكون احدهما شرطا لوجود الاخر او لحلوله في المحل او تشخصه
لموضوعه لا بد لنفي ذلك من دليل واذا لم يستلزم عدم الحلول عدم الاحتياج لم يقتض عدم حلول احدهما في
الاخر ان لا يلتئم منهما حقيقة واحدة لان الالتيام لا بد فيه من احتياج بعض الاجزاء الى بعض دون الحلول فانه ليس
بواجب وقد يجاب بما ذكره الشارح في مباحث خواص الوجوب الذاتي من ان احد الجزئين اذا لم يحل في الاخر
امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة قال وهذا امر ورائي الا ان المعترض يتصدى في امثاله
المقامات لمنع الضرورة فعليك بالتامل فلا يكون المجموع عرضا واحدا حقيقيا بل اعتباريا ونظيره
الماهية المركبة من جوهر كالجسم وعرض حال فيه كالبياض فان وحدتها اعتبارية قطعا على ما صرح به
وذلك لان الحال متقوم مع تبدل المحل بموضوعه فاذا حصل الجزء الاخر في موضوعه لم يحل فيه والا يلزم
انتقال العرض وقد يقال انما يلزم ما ذكرتم من الانتقال ان لو احتاج المحل الى الحال من حيث انه حال في
الموضوع ليكون حلوله في الموضوع متقدما على المحل وحلوله فيه اي في المحل اما لو فرض احتياج المحل الى ذات

الحال لا من الحيثية المذكورة فلا يلزم ما ذكر لجواز ان يكون حلول الحال في الموضوع باعتبار كونه
حالا في المحل الذي حل في الموضوع فلا يكون هناك حلولان بل حلول واحد ينسب الى المحل اولا وبالذات
والى الموضوع ثانيا وبالعرض فانه اذا كان الحال متقدما بالذات بهذا اه تكرار لما تقدم لزيادة
الايضاح وفيه ان الحال اذا احتاج اليه المحل كان ذات الحال متقدما على المحل تقدما ذاتيا ولا يلزم من
ذلك ان يكون حلول الحال في الموضوع متقدما ايضا على ذلك المحل ليلزم منه ان يكون له حلول في الموضوع
وهو متقدم على المحل فلا يجوز حلوله فيه لئلا يلزم الانتقال كما اشرنا اليه انفا والا يلزم
تقوم الجوهر بالعرض وهو ممنوع قيل اي وقيل انه على الاستحالة فان قلت يلزم من تقوم الجوهر بالعرض
كون الجوهر عرضا وذلك لان الجوهر مع افتقاره الى جزئه المفتقر الى الموضوع فيكون هو ايضا مفتقرا الى الموضوع
فيكون عرضا وهو خلف قلت انما يلزم ذلك ان لو لم يكن العرض الذي هو جزء له قائما بالجوهر هو الجزء
الاخر منه فان احد الجزئين اذا قام بالاخر كان المجموع قائما بنفسه لا بموضوعه كما في اشخاص الجوهرية تركيبها من
ذوات جوهرية وتشخصات عرضية نعم لا يجوز تقوم الجوهر بعرض على ان يكون جزءا له محمولا عليه مواطاة
ولا العرض قائم بذلك الجوهر كما والثاني يقتضي ان لا يحصل منهما حقيقة واحدة اه ورد ذلك
بالمنع فان عدم الحلول لا يستلزم الاستغناء من كل وجه وبانه منقوض بتركب الانسان من النفس والبدن
مع ان احدهما غير حال في الاخر وقد عرفت جوابه والاول يقتضي ان يكون المركب منهما جوهرا
فيكون الجوهر جنسا وذلك لان التقدير ان كل واحد من اجزائه جوهر وان بعضها حال في بعض فالجوهر الحال
هو الصورة والجوهر المحل هو الهيولى فيكون المركب منهما جسما والجوهر جنس له وقد يمنع انحصار المركب من جوهرين
حال ومحل في الجسم ولا نم كون الجوهر جنسا لغير الجسم فان قلت معنى كلامه ان المركب لما كان جوهرا كان الجوهر جنسا
لها لانه جنس لما تحته من الجواهر قلت فح كان يكفيه ان يقول واذا ثبت كون المهية جوهرا كان الجوهر جنسا لها
فلا يكون مركبة من الامور المتساوية ولا حاجة الى مقدمات الا ان يقصد مبالغة في كونها جوهرا لجميع ما تحته
وسوى ثم فيكون غنيا في العقل عن الاخر ومنع ذلك بان استغناء الاحتياج على النحو المذكور لا يستلزم
الاستغناء لجواز الاحتياج على نحو اخر فلا بد لنفيه من دليل وايضا هذا الكلام باقي المقدمات ان دل الدليل
الى منهما مستدرك فتمام الامر ان ماهية حقيقية من اجزائه محمولة متساوية لان كلا منهما مستغن عن الاخر في تحصيله
فلا يلتئم منها ماهية واحدة في العقل لانا نقول الامور الاعتبارية على نوعين قد سبق اشارة الى ان
الخارج اخص من نفس الامر مطلقا وان الذهن اخص منها من وجه فالثابت في الذهن قد يكون مما في حد نفسه مطابقا
للواقع وهو الذي سماه اعتباريا حقيقيا وقد لا يكون كذلك وهو الذي سماه اعتباريا فرضيا والمدعى ههنا

ان الاجزاء المتساوية لا يلتئم منها في نفس الامر ماهية واحدة وحدة حقيقية سواء كانت تلك الماهية
محققة في الخارج او في الذهن وما ذكر من الدليل متناولهما واما الماهية المركبة الاعتبارية الفرضية فلا يكون من جنسها
ايضا الاعتبارية فلا اعتداد بها ولا فائدة في اعتبارها   وان المحصل به يكون ما عداه لا مدخل له
في التحصيل اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون فصلان تامان لكل منهما قوة التحصيل التام متعاقبين على جنس واحد انهما معه
كان كل منهما في تحصيله نوعا واحدا والجواب ان المقصود مما ذكر انه لا يكون لجنس واحد في مرتبة نوعية واحدة كلية
فصلان تامان يحصلانه ويحصلانه ذلك النوع فقد حصل بهما تلك الماهية النوعية وصار الآخر فصلا خارجا عنها لا فصلا
مقوما لها وما ذكره المعترض هو تجويز ان يكون لجنس واحد فصلان تامان يحصله احدهما نوعا ويحصله الآخر نوعا آخر وهو
مما لا نزاع فيه ولا شبهة في وقوعه   والفصل قد يكون له مبدأ يؤخذ منه وقد عرفت ان الاجزاء المحمولة
لا بد لها من اجزاء خارجية غير محمولة ولا اشياء خارجة ذهنية ولا يعني لاخذ الاجزاء المحمولة من الاجزاء الغير المحمولة فالفصل
لا يكون له مبدأ يؤخذ منه اصلا لكنه اشتهر ذلك في كلامهم   وربما لا يدل على مبدأ الحقيقي بل اشياء
تقدير جواز اخذه من مبدأ واذا قلنا انه لا يجوز في حال هكذا وربما لا يكون فيه الفصل الحقيقي معلوما الا باعتبار
عوارضها فيدل عليها باقرب عوارضها كالمتعجب والضاحك اذا اشتبه الحال في تقدم احد العارضين على الآخر وضعان
معا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة فقد قيل ان الاحساس متقدم على الحركة الارادية لان الاحساس ادراك والحركة
الارادية متوقفة عليه قطعا دون العكس ولذلك ذهب قوم وان كانوا مضطربين الى خلو بعض الحيوانات عن الحركة الارادية
كالاصداف والاسفنجات فقد جوزوا انفكاك الادراك عن الحركة الارادية هناك ولم يذهب احد الى جواز انفكاك الحركة
الحركة الارادية عن الادراك في شيء من الحيوانات وقيل ليس كل ادراك متقدما على الحركة بل بعضه وكذا البعض الحركة
متقدمة على الادراك اذ ربما يتحرك الانسان الى شيء ليدركه ثم ان الحركة الارادية متوقفة على الادراك مطلقا لا على
الاحساس فلم يظهر لاحدهما تقدم على الآخر   ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة معنى كونهما
في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظاهر او عموم مطلق ويكون الاعم
للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه او مساواة ويكون احدهما لها الآخر الذي له من الانواع
التي بازاء الماهية بالعكس اذ لو كانا واشتمل جميع تلك الانواع كان مجموعهما جنسا واحدا للماهية
وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل ما حصله قطعا
وليس لما هو خارج عن المتحصل الذي هو ذلك الجنس المحصل الذي هو الفصل فيه مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون
الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وايضا يلزم ان يحصل كل من الجنسين الفصل والجنس الآخر اذ
لا مانع هناك من اشتراكهما في تحصيله ولما كان كل واحد منهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله

في نفسه فيلزم ان يكون تحصيل كل منهما علة ناقصة لتحصيل الآخر فيلزم الدور وبما قررنا من كلامه
يندفع عنه ما قيل من انه ان اراد بالتحصيل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يحصل بالفصل وحده
قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع
على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصيل التقوم وتحقق الحقيقة فلا نم توقف كل منهما على الآخر بل الماهية المركبة من الاجزاء
الثلثة متوقفة عليها فلا دور وايضا لو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من اجزاء اصلا اذ لا ماهية مع الآخر لا يحصل
الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول فيتوقف كل من
الاول والثاني على صاحبه بل يتوقف الفصل لا يحصل بدون الجنس والجنس لا يحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما
على الآخر في تحصيله ويندفع عنه ايضا ان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصيله على الفصل دون ان
الجنس الآخر على تحصيله فلا دور ونعم يتجه ان ذلك التقرير انما تم اذا كان الجنسان متساويين في الابهام
اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذلك الآخر
مع الفصل محصلا له فلا دور فالاولى ان يستدل على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان
لها فصل محصل ومحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل المحصل لهما واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية
نوعا واحدا وماهية واحدة هف   اذ يجوز ان يكون للماهية الواحدة جنسان او اجناس مترتبة بعضها
فوق بعض ترتب الاجناس لماهية واحدة بان يكون بعضها جنسا لبعض ويكون جميعها جنسا لتلك الماهية على مراتب
مختلفة في القرب والبعد جائز لا محذور فيه فان الجوهر مثلا ماهية مبهمة غاية الابهام مترددة بين المجردات والماديات
فاذا تحصلت مثلا بقابل الابعاد زال عنها شيء من ذلك الابهام وتخصصت بالماديات لكنها مع ذلك التخصيص والتحصيل
مبهمة محتملة للجمادات والنباتات فاذا اقترن بها فصل الجسم النامي زال عنها شيء آخر من الابهام وبقيت مترددة
بين النباتات والحيوانات فاذا اقترن بها فصل الحيوان زال ايضا عنها شيء آخر من الابهام لكنها مع ذلك مبهمة
محتملة لانواع الحيوانات فاذا انضم اليها الناطق زال عنها الابهام بالكلية وصارت نامية تامة لا احتمال فيها
بحسب الماهيات النوعية بل بحسب العوارض الصنفية والشخصية فهذه الماهية اعني ماهية الانسان قد ترتبت فيها اجناس من
الحيوان والجسم النامي والجسم والجوهر على مراتب من القرب والبعد وبعضها ايضا جنس لبعض اما قريب او بعيد
كما هو مشهور   واذا ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له يلزم منه ان لا تركيب عقلي الا من الجنس
والفصل حمل قوله ولا تركيب عقلي الا منهما متعلقا بما سبق من قوله وما لا جنس له فلا فصل له وبنى عليه ومن
وجه التفريع بانه لما امتنع تركيب الماهية من اجزاء كلها فصول وظاهر امتناع تركيبها من اجزاء كلها اجناس لزم ان يكون
تركيبها من اجزاء بعضها فصل وبعضها جنس فظهر ان لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل على معنى ان المركب العقلي بحسب

ان يكون بعض اجزائه جنسا والبعض الآخر فصلا وذلك لضرورة انحصار الاجزاء العقلية فيهما على معنى ان
كل جزء عقلي فهو اما جنس او فصل واما اذا تركب ذلك لان مرتبته على ما عليه وهو ان يقال لما ثبت ان الفصل التام
لا يكون الا واحدا وانه لا يكون جنسان في مرتبة واحدة لزم ان لا يكون لماهية واحدة في مرتبة واحدة فصلان تامان
ولا جنسان بل فصل واحد وجنس واحد فلا تركيب عقلي الا منهما واحد من اي غير متعدد من في مرتبة واحدة
فنقول لا طائل تحته وكلها مردود لان الكلام في الاجزاء المحمولة ولا شك ان جزء الشيء لا يكون
اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لامكن وجود الشيء بدون جزئه وان الجزء المحمول لا يكون مباينا ولا يجوز
ان يكونا في مرتبة واحدة لما عرفت بل يجب ان يكون احدهما جنسا للآخر فيكون اعم منه مطلقا فلا يتصور كون بعض
تمام المشترك اعم منهما بواسطة اشتراكه بينهما بل لا بد في ذلك من وجوده بدونهما ولا يكون هناك تمام المشترك لانه
خلاف المقدر بل بعضه فثبت هناك تمام مشترك ثالث فان كان اعم منه ايضا لم يكن ذلك بوجوده في تمامي المشتركين الاولين
لان كل جنسين لماهية واحدة يجب كون احدهما جنسا للآخر لما عرفت فلا يمكن اشتراك شيء منهما فهو جنسا لكونه اعم من
كل منهما بل لا بد في ذلك من وجوده في موضع آخر وهكذا فيلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها
بالكنه فيندفع السؤال وتم الدليل في الماهيات المعقولة بالكنه والتي يمكن تعقلها به كذلك ولا بد من بيانها
والا لزم التسلسل وعليه سؤال مشهور وهو ان الفصول علل للاجناس معلولات لها فاذا فرضنا غير متناهية كان كل واحد
من تلك الفصول الغير المتناهية علة لواحد من الاجناس التي لا تتناهى ولا ترتب بين الفصول انفسها ولا بين الاجناس انفسها
ربما بطل ولا من آحاد الفصول والاجناس لان الترتب انما يثبت حيث يكون كل واحد من امور غير متناهية معلولا للسابق
عليه وعلة للاحق به وليس الامر هنا كذلك اذ كل شيء من آحاد الفصول معلول ولا شيء من آحاد الاجناس علة
والبرهان انما قام على استحالة سلسلة مترتبة من معلولات وعلل كذلك قيل يمكن ان يراد بالبسيط هنا ترتب الاجناس
بعضها مع بعض الى غير النهاية بناء على ان الجنس البعيد يجب كونه جزءا القريب لما عرفت والجزء علة فترتب من الاجناس
سلسلة من العلل المعلولات دون الفصول اذ ليس الفصل العالي جزءا للفصل السافل لكن يتمسك فيهما بان الفصل
التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس يجب ان يكون واحدا وحيث كانت الاجناس متناهية كانت الفصول ايضا
متناهية ويتجه عليه انه انما يتم ان لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود الخارجي والا فاللازم امتناع تعقل
الماهية بالكنه وقد يلتزم ذلك كان التوجيه الاول ايضا مبني على التغاير بحسب الخارج والا فلا يكون اللازم
امتناع التعقل بالكنه فان مفهوم الكلي يعرض له انه كلي فيكون فردا من افراد مفهوم الكلي وحصة من حصصه
عارضا له ولا استحالة فيه على ما سبق من عروض العدم للعدم ويمكن ان يتمم الفرق بين [illegible] او بين
ما يعدم وهو ان المتعدم باعتبار ملاحظة عارض جنسهما وهذا باعتبار ملاحظة معروض جنسهما وتفصيله ان مفهوم

الكلي جنس لمفهوم الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فيعرض له الكلية بالقياس
اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك
المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا
فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية
بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات هذا تقرير الاول واما تقرير الثاني فنقول ان مفهوم
الكلي عارض للطبايع غير محصورة فهذا العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته يسمى كليا طبيعيا والمجموع
المركب منهما كليا عقليا وانما كان الاول اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليهما وهو المناسب
لقوله لجنسيهما وفي الثاني تعتبر ذلك كما لا يخفى وايضا المعنى الاول فيه دقة وغرابة دون الثاني مع تقدم ذكره
عن كتب [illegible] قوله ينقسم الى هذه الثلاثة فيه مسامحة في العبارة تمام ان اطلاق الكلي على الكلي الطبيعي والمنطقي
والعقلي انما هو بالاشتراك اللفظي دون المعنوي فليس في المعنى الثاني ولا في المعنى الاول ايضا معنى مشترك هو مدلول
لفظ الكلي يحمل هو والتقسيم الى العارض وحده والى المعروض وحده والى المركب منهما بل المقصود فيهما معا ان
العارض يسمى باسم متعدد والمعروض يسمى بذلك الاسم متعددا لتعدد آخر والمركب منهما يسمى متعددا لتعدد ثالث فلا تقسيم في شيء
من المعنيين والفصل قد يكون عاليا وهو اعم الفصول المترتبة ليس العموم الترتب الفصول على نهج
ترتب الاجناس عموما فان العالي من الاجناس جزء من السافل منها وليس العالي من الفصول جزءا للسافل
منها كما تشهد به الامثلة المذكورة بل اذا ترتبت الاجناس في العموم والخصوص وكان بعضها جزءا لبعض ترتبت
هناك فصول بالعموم والخصوص فقط فانما تقسيم الجنس العالي بعينها او لما كان اعم ما يقسم السافل كذلك وكان هو ايضا
اعم مما يقسم الاسفل كذلك هذا انما اخذ من كلام من هو اعرف لمقاصدهم وليس في قوله وبينهما عوال وسوافل ومتوسطات
ما ينافي ذلك فلا وجه لما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو المتوسط هو ان يكون الاعلى جزءا من ما تحته الاسفل
اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان المفهومات العامة كالموجود مثلا اعم منها وليس الاعالي
من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع
الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل آخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون
هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط
وان ثم الفصل المفرد فهو فصل بسيط لا جزء لفصل آخر هذا ما قيل وقد عرفت ان هذه قاعدة مع ذلك هو مردود بما
قد مر جوابه من ان جنس الفصل لا معنى له وجعله في موضعه وسيتبين وهو سهل لان افراد الفصل
نعم من افراد الجنس كان الجنس اذا كان مفردا كان فصله المقسم له ايضا مفردا اعتبارا فيكون كما عرفت ولم يتحقق لهما [illegible]

في الوجود وقد مثلوا لها بالنقل وفصول المقسمة له على تقدير كون الامور العشرة مختلفة بالماهية
وكون الجوهر عرضيا لها وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان وجنس بالنسبة
الى السمع والبصر وفصل هو اي الحساس ايضا نوع بالنسبة الى هذا الحساس وذلك الحساس وغيرهما من حصصه
الموجودة في افراده وعرض عام بالنسبة الى الناطق وخاصة بالنسبة الى الجسم فاجتمعت الكليات الخمس في امر واحد
بالقياس الى امور متعددة بل الجنس محمول على الفصل فيما انه لازم له يعني ان جنس الماهية اذا قيس الى
فصلها الذي في مرتبته كان عرضا عاما لازما له كما ان فصلها بالقياس الى جنسها خاصة له فليس شيء منهما
محمولا على صاحبه حملا ذاتيا بل حملا عرضيا فانه ان تشاركهما في الماهية وجب ان ينفصل عنها بفصل يميزه
ان امتياز الفصل عن الجنس في النوع بما ذكره من فصل امتيازه عن سائر الاشياء في ما بالماهية ان لم يشاركها في
الماهية من نوع ما لحقيقة الاشتراك وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية ان كان بعضا
من تمام المشترك بينهما كان فصل لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا
في الحقيقة بل الجزء الآخر وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية
مرتين وانه باطل قطعا وبذلك يظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بل ما هو
كان الجنس عرضا مطلقا مما اضيف اليه هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها
مشتركة بين ما اضيف هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب
فان الفصل القريب بالقياس اليها هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له مميز عن جميع ما عداه
فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن الجميع ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن فيه ايضا
واما الفصول البعيدة فانها يكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض
ما عداه لا عن ما عداه وذلك الماهية النوعية من حيث هي هي بنفس تصورها غير مانع الماهية الانسانية مثلا اذا
تصورت لم تمنع الشركة فيها بل امكن للعقل فرض اشتراكها وحملها على كثيرين وفرض حملها على كثيرين بذلك مثلا اذ التصور لم
يمكن للعقل فرض اشتراكها ولا شك في وجود تلك الماهية في ذلك الفرد فلو لم يكن فيه امر زائد على تلك الماهية النوعية امر آخر
لم يمكن له الحكم بالمنع وعدمه فاذن لا بد في الافراد والتشخصية من امر زائد على الماهية النوعية به يمتنع الاشخاص عن فرض
الاشتراك اي لم يكن ذاته ذلك الشيء بحيث يمتنع تصوره عن وقوع الشركة فلا يكون له ما به يمتنع تصوره عن
ذلك اعني التشخص فاشعار الوجود يستلزم اشعار التشخص ولكن العكس بناء على وجود الطبايع عند من يقول به فيكون
التشخص متأخرا عنه بالطبع عن الوجود والتشخص فيه بحث لان هذا انما يلزم اذا كان ذلك كالاستلزام على وجه
السلبية كما مرت اليه الاشارة لانا نقول كل ما هو موجود وكل ما هو ينبغي عليه في هذه الكلمة نظر

وهو المسمى بالتشخص فقوله فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمتنع تصوره من وقوع الشركة صح صح

نظر لا تتصفها بالوجوب فانه موجود خارجي وليس له ماهية نوعية يعرضها التشخص بل
تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم يكون حاله بهذه الحالة فمنع لجواز ان يكون
كل تشخص بحيث يمنع بذاته قبول الشركة فلا يكون ماهية كلية ويكون مفهوم التشخص والتعين من العوارض الصادقة
على التشخصات المعينة كسائر المفهومات العامة فثبت ان التشخص من الامور الاعتبارية وهي من المعقولات
الثانية فيل عليه كيف يمكن ان يكون امر عقلي لا يطابقه شيء في الخارج متخصصا للماهية في الخارج يميزها
عن كل ما عداها بل هذا بابه صريح العقل فليس تشخص الشيء في الخارج الا حالة حاصلة له في الخارج دون غيره
وذلك ضروري وفيه نظر لان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية والاعتبارية كما يتصف
بالعمى متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى وكيف يدعي بطلانه ضرورة ثم الحق ان حال التشخص
بالقياس الى الماهية النوعية كحال الفصل بالقياس الى الماهية الجنسية وكما ان الفصل والجنس لا يتمايزان في الوجود الخارجي
كذلك الماهية النوعية والتشخص لا يتمايزان فيه والا لما امكن الحمل بينهما ايضا فالتشخص من الانسان مثلا اذا حصل
عند العقل فصله الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى جنس وفصل فهما بحسب العقل متمايزان واما
بحسب الخارج فمتحدان وجودا على قياس ما سبق تحقيقه سابقا وبعد هذا الجواب ان يقال التشخص من حيث هو
متعلق بالمتعين اي من حيث انه تعين له بديهي ان العقل اذا لاحظ التعين من حيث هو حال الغير وجعله آلة لتعرف
حاله لم يكن له بهذا الاعتبار ان يلاحظ اشتراكه مع شيء آخر لا في ذاتي ولا في عرضي ولا تصور امتيازه عنه
بتعين آخر فلا تسلسل في هذا الاعتبار اصلا واذا نظر اليه من حيث هو موجود في الذهن وجعله ملحوظا في ذاته وجده
مشاركا للغيره من التعينات في الماهية النوعية فيصير له تعين آخر فان لاحظ التعين الثاني على الوجه الاول لم يعتبر له تعين
ثالث وينقطع ذلك بانقطاع الاعتبار على الوجه الثاني في مرتبة من المراتب التي يمكن اعتبارها وقد سلف لك
تحقيق امثال ذلك بما يستغني به عن اعادته وفيه نظر حاصله انه ان اريد بالتشخص ما هو معروض التشخص
فوجوده في الخارج مسلم لكن وجود المعروض لا يستلزم وجود العارض وان اريد به ما تركب من الماهية النوعية
والتشخص فلا نسلم وجوده في الخارج وكيف يسلمه من ينكر وجود التشخص فيه واجيب عن ذلك بان زيد
بالمتعين والمتشخص الشخص كزيد مثلا ولا شك في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان قطعا والا لصدق على
عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر مسمى بالتعين هو جزء لزيد فيكون
موجودا ايضا قيل واعلم ان نسبة الماهية الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصول وقد اسلفنا لك تحرير هذا
المعنى بما اغنيك عن تقريره هاهنا والمعدوم لا يكون علة ما للشيء اي لا يجب ذلك الا انه يتحمل فان العدم ما
مع كونها علة ما معدومة في انفسها قطعا فلا يلزم تماثل الجزئيات وعلى تقدير تماثلها واتفاقها في الماهية لا يلزم من وجود

لكن لم لا يجوز ان يكتفي هو الانسان المقيد بالعوارض المشخصة المخصوصة الذي لا يصدق على غيره ودون المجموع ولم يسلم ان الموجود في الخارج لا يلزم ان يكتفي موجودا ايضا الخارج ولم يسلم وذلك وعلم ما يخصه من الحكم والكيف والاين وذكر ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع فيكون الكل موجودا من المتشخص حدا لا سيما وكلما بالتشخص يكون التعين صح

فانما سمي تعينا بعد التعيين الا الكلي انما ... المتعين ... الى

بعضها وجود جميعها لان المتماثلات يجوز ان يكون بعضها موجودا وبعضها معدوما كما تقدم
او لما لا يسلك علامة عن عدم الاطلاق اي يكون العدمان اعني العدم الذي هو التعين وعدم الاطلاق
متلازمين لا يجوز انفكاك احدهما عن الاخر كما يظهر من قوله في تصوير الانفكاك فاما ان يوجد عدم الاطلاق دون
ذلك العدم او بالعكس   يلزم اشتراك جميع الافراد في ذلك المعنى يعني اشتراك جميع افراد التعين في ذلك
المعنى الذي هو عدم الاطلاق او العدم الذي يلازم عدم الاطلاق فان كل احد من التعينات موجود قطعا عدم
الاطلاق وما يساوي عدمه   وفيه نظر لانا اولا فلما ذكرنا اولا في الاستدلال لكنا وسوانا لا نسلم
ان التعين اذا كان عدميا كان عدما لشيء لجواز ان يكون امرا عدميا في نفسه لا عدما لشيء آخر   وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن لكل فرد آه هذا الكلام بظاهره يدل على ان كل فرد من افراد التعين له تعين آخر خاص به وهو معروض للتعين المطلق
فذلك الفرد ممتاز عن سائر الافراد بذلك التعين الخاص به وذلك التعين الخاص ممتاز بذاته عما شاركه في
عروض التعين المطلق واحسن منه ان يقال   وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن كل فرد من افراد التعين امرا خاصا
في نفسه متميزا عن غيره من التعينات بذاته مع اشتراكها في عروض مطلق التعين الذي هو عدم الاطلاق او ما يساوي عدمه
على ذلك التقدير   اراد ان يشير الى ان التشخص لا يمكن قبل ان التشخص امر اعتباري لا تحقق له في الخارج
اصلا كان البحث عن علته في الخارج باطلا وانما يتصدى لبيان علته من يزعم كونه وجوديا هكذا قيل ويمكن ان
يدفع بان التشخص امر اعتباري لكنه الصفة موجودة خارجية والموجودات الخارجية اذا اتصفت بصفة عدمية احتاجت
في اتصافها الى علة مرجح بها كونها متصفة على كونها غير متصفة فالبحث هنا انما هو عن علة اتصاف الماهية بالتشخص
لا عن علة وجود التشخص في نفسه   لانه لما اقتضت الماهية التشخص اي لما كانت الماهية مقتضية لتشخصها اقتضاء تاما لزم
ذلك التشخص من تلك الماهية فتنحصر نوعها في شخصها ولم يمكن ان يوجد منها تشخص آخر والا انفك عنها التشخص الاول وتخلف المعلول
عن علته التامة هذا اذا كان تشخص الماهية ابدا عليها واقتضت الماهية لذلك الاقتضاء ولكن اذا كانت الماهية مقتضية لذاتها
ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب فلا يتصور هناك تعدد اصلا وذلك اقرب في نفي التعدد من
الانحصار المذكور كما لا يخفى   وان كان اي التشخص غيرها اي اذا لم يكن الماهية كافية في اقتضاء تشخصها
بل كان لغيرها مدخل في ذلك فلا بد هناك من مادة يستند التشخص اليها   وذلك لان المعاني نسبة الى الكل
سواء تخصيصه تشخصا معينا بانيه دون اخرى او بهذا دون آخر ترجيح بلا مرجح وذلك ممتنع تساوي النسبة
فان قالوا علل وجودات الممكنات كلها مباينة لها ولكن لكل علة نسبة خاصة الى معلوله فلم لا يكون الحال في التشخصات
كذلك لا بد لنفيه من دليل   لان المحل سابق على الحال فلا يكون الحال سببا لتشخصه الظاهر في العبارة
ان يقال فلا يكون الحال سببا اي للمحل الذي هو التشخص قيل انهم جعلوا مطلق الصورة علة للهيولى مع

مع انها حالة فيها فاسقط ما ذكرتموه في ان الحال لا يكون سببا للمحل   فيستند التشخص
الى المادة قيل اي دليل تام على ان المحل لا بد ان يكون المادة الجسمية القابلة للاشارة الحسية
مع انهم يدعون ذلك لانهم يزعمون على ان تشخص العقول بماهياتها والا لكان تشخصها للمادة فلا يكون
العقول مجردة الى غير ذلك من احكامهم المتفرعة عليه لم لا يجوز ان يكون محل غير المادة المذكورة كالموضوع
المجرد   والمادة تتشخص بانضمام اعراض خاصة بها قالوا اذا لم يكن الماهية كافية في تشخصها احتاجت فيه الى
المادة فان كانت المادة متعددة بذاتها الى المختلفة بالماهية تعددت افراد الماهية الحالة فيها بحسب تعددها كهيولات
الافلاك القابلة لصورها الجسمية فان كل واحدة بماهيتها وذاتها قابلة لم تتصور فيها استعدادات المختلفة المخصوصة
الماهية الحالة فيها في تشخص احد بحسب انحصارها فيه كهيولى فلك احد حل فيها صورة النوعية المنحصرة في تشخص احد وان
توارد عليها استعدادات المختلفة بسبب اعراض متعاقبة متكسبة بها تعدد افراد الحال فيها كهيولى العناصر فانها
وان كانت ماهية واحدة لكنها قد عرض لها استعدادات المختلفة فبسببها الصور النوعية للعناصر الاربعة واستعدت
تعدد واشخاص كل واحد منها فاعترض عليهم بان المادة اذا كانت ماهية واحدة وجب ان يتشخص بماهيتها وتنحصر
نوعها في شخصها فلا تتعدد افرادها فكيف تتعدد بسببها افراد ما يحل فيها وذلك لا يمكن اسناد تشخصها
الى ماهيتها ولا الى ما يحل فيها لما ذكرتم بعينه ولا الى محل آخر فيه لما سياتي من لزوم التسلسل في المواد فاجابوا عنه
بان تشخصها بانضمام اعراض خاصة بها حالة فيها مثل الاين المعين والوضع المعين والكيف المعين فتتعدد اشخاصها
بسبب تلك الاعراض الحالة فيها فورد عليه انه لما جاز تشخصها بسبب ما يحل فيها من تلك الاعراض فلم لا يجوز تعين
الماهيات بسبب صفاتها العارضة لها فتتكثر افرادها من غير احتياج في ذلك الى المادة ولينقل الكلام الى
تشخص تلك الاعراض وتعدد افرادها فان استنده الى تعدد المادة المستند الى تعددها لزم الدور وان استنده
الى تعدد المادة المستند الى اعراض اخر سابقة عليها حالة فيها ينقل الكلام اليها ولزم التسلسل فان التزموا جواز
التسلسل في الامور المتعاقبة على المادة لزمهم جوازه في الصفات العارضة اذا كانت متعاقبة على الماهية فلا حاجة الى
المادة في تكثر افراد الماهية كما ذكرنا آنفا   ومع يجوز تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر المادة هذا من تتمة
قوله فيستند التشخص الى المادة يعني اذا كان تشخص الماهية مستندا الى المادة جاز ان تتعدد افرادها بسبب
تكثر افراد تلك المادة سواء كان تكثر المادة مستندا الى ماهيتها او الى اعراض حالة فيها   لان الحال
في المحل يحتاج الى المحل اما في وجوده كما في الاعراض وتشخصه كما في الصور واياما كان ثم المقصود كما
لكان تكثر المحال المتكثرة المتماثلة آه اعترض فيه بالتماثل لان المحال المتماثلة بالماهية يجوز اسناد تشخصاتها   تشخصاتها
الى ماهياتها واما المتماثلة فلا يجوز اسناد تشخصاتها المتعددة الى الماهية والى ماهياتها وما يحل فيها

لما ذكره المستدل بعينه بل الى محال اخرى فيلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة المجتمعة دفعة
اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته اه يريد ان الشيء اذا كان في حد نفسه
غير قابل للتعدد كالصورة الجسمية المتصلة في حد ذاتها فانها لاتصالها في ذاتها لا تقبل التعدد لاستلزامه
الانفصال المنافي للاتصال الذاتي فذلك الشيء يحتاج الى شيء اخر قابل للتعدد لذاته واما الذي يقبل
التعدد لذاته كالهيولى فانها في حد نفسها لا متصلة واحدة ولا منفصلة متعددة بل هي قابلة لهما على السواء فلا يحتاج
في تعدده الى قابل اخر بل الى فاعل تكثره فلا حاجة للمادة الى مادة اخرى فيقال عليه ان الدليل المتقدم
الدال على ان المادة علة لتشخص الماهية المتكثرة الاشخاص ينتقض اجمالا بهذا المتكثر لذاته لجريانه فيه فان قال المحشي
لا ندعي ان هناك ما هو متكثر لذاته بل نقول هناك ما هو قابل لذاته للتكثر فلا يتجه علينا ما ذكرتم اجيب بانه
اذا قبل ذلك المتكثر على السند ذلك المتكثر اي ذاته لان الواحد لا يكون مقتضيا للتشخصات المتكثرة فلا بد ان
يكون لمادته مدخل في تلك التشخصات بعين الدليل الذي ذكرتموه وليس للمستدل ان يقول الماهية ان كفت
وحدها في تشخصها تعدد وتعددها اذ لا يجوز استناد تشخصها الى مباينها ولا الى ما يحل في تشخصها كما قرر لان كون
الماهية مع فاعلها كافية في تشخصها لا يوجب الانحصار الا اذا اتحد الفاعل ذاتا واعتبارا فانه اذا تعدد ذاتا
او اعتبارا جاز ان يتعدد تشخص الماهية فلا يكون تعدد اشخاص الماهية مستلزما لكونها مادية كما يدعيه القوم
لانا نعلم بالضرورة ان الماهية آه فيقال هذا الدليل بعينه يدل على ان التعين علة للوجود فان الشيء اذا كان متعينا
في الخارج كان موجودا فيه قطعا سواء فرض هناك افراد او لم يفرض فنعلم ان تعين الماهية وحده كاف في وجودها
فهو علة له واذا كان علة للوجود لم يكن معلولا له وايضا قوله نعلم ان تحقق الماهية وحده كاف في تعينها فهو علة
التعين للوجود ثم او لم نعلم ما ذكره الا الاستلزام والوجود والتعين وذلك لا يوجب كونه علة له لجواز ان يكونا معلولي
علة واحدة او نقول وايضا لو كان وجود الماهية علة لتعينها لكان عروضه لها متقدما بالذات على تعينها
وكان الوجود الخارجي في تلك المرتبة عارضا لامر مبهم في نفسه وذلك غير معقول كما مرت اليه اشارة ثم اعلم
انه لا يعدم لا احدهما على الاخر لا زمانا وسوطا ولا بالذات كما يظهر بالتامل الصادق   وهو المطابقة للحق
لان الغاصي تحالتهم ان تعدد اشخاص الماهية لا يكون الا بسبب المادة ولهذا ادعوا بهذه القاعدة ان افراد
العقول انواع منحصرة في شخصها وقالوا ان النفوس الانسانية المجردة في ذواتها انما تعددت لتعلقها
بالمادة تعلق التدبير والتصرف فتكثرت بتكثر المادة ولو كان مرادهم ما ذكره الشارح من ان الماهية
المادية يكون لمادتها مدخل في تشخصها لم يتفرع عليها ما ذكروه واعترض ايضا بان ما ذكره لم يلزم
منه بطلان ما ادعاه ذلك القائل من ان تحقق الماهية علة لتشخصها اذ يجوز ان يكون الوجود المخصوص كافيا

في تشخصها ويكون المادة مقارنة له من غير ان يكون لها مدخل فيه   ولا لحصول التشخص
بانضمام كلي عقلي الى كلي اخر منهم من زعم ان هذه الدعوى بديهية فيها نوع خفاء بزوال التأمل في القضية
الذي اورده على صورة الاستدلال فان التعدد من المفهومات الكلية في اي مرتبة كانت لا يقتضي ان لا يكون
للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين بل المتشخص لا بد ان يكون تشخصه جزئيا حقيقيا ممتنعا في نفسه عن فرض
الاشتراك ومنهم من جعلها مستدلا عليها واعترض بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد
احدهما بالآخر مختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب
مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك وما ذكروه لا يندفع به هذا الاحتمال   ويجوز امتياز كل من
الشيئين بذات الاخر هذا فرق ثان بين التميز والتشخص اي لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الاخر لما
عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص اصلا ويجوز ان يتميز كل منهما بذلك الاخر كما في الطاير الولود
والتميز اعم من التشخص من وجه شرع في شرح ما وجد في بعض النسخ من الكتاب وهو قوله والمتشخص قد لا يعتبر
مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز لتشخص المندرج تحت غيره متميز لكنه لم يراع في الشرح ترتيب المتن كما لا
يخفى لان قوله او التميز يتحقق بدون التشخص في الماهية النوعية شرح لقوله والكلي قد يكون اضافيا فيتميز وقوله
والتشخص يتحقق بدون التميز آه شرح لقوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته وانت تعلم ان عدم اعتبار عروض الوجود المطلق
وساير المفهومات العامة للوجود المتشخص لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه مشاركا في تلك المفهومات بل يستلزم عدم اعتبار
تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا   فان الكلي من حيث
هو كلي واحد يريد ان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض لا بعدمه على ما
اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص
يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا   فان الكثير من حيث هو كثير موجود ولم يرد به ان مفهوم الكثير من حيث هو
يصدق عليه انه موجود خارجي فانه من المفهومات الاعتبارية لما تبين ان الكثرة من ثواني المعقولات ولا ان ما صدق عليه
مفهوم الكثير مأخوذا مع صفة الكثرة اي المجموع المركب من المعروض موجود خارجي فانه ايضا باطل ضرورة
ان لا حد جزئي هذا المركب اعتبار عقلي بل اراد ان ما صدق عليه هذا المفهوم اذا لوحظ مفصلا اجزاؤه يصدق
عليه مفهوم الموجود في الخارج فالكثرة هناك معتبرة على انها وصف للمحكوم عليه بالوجود وقيد له لا على
انها جزء منه فكانه قيل الموصوف بالكثرة الملاحظ اتصافه بها موجود خارجي في الخارج وذلك مما لا شبهة فيه
ولا يلزم منه وجود الوصف والعدد في الخارج وانما اعتبر في الكثير هذا القيد اعني قوله من حيث هو كثير ليصح الحكم
عليه بسلب الواحد عنه فان كل كثير يمكن ان يعتبر من حيث جملته فيصدق عليه انه واحد كما صرح به في الشرح وبما

وبما قررناه تبين لك اندفاع ما قيل من ان الكثرة لما كانت اعتبارية فكيف يكون الكثير من هذه الحيثية
موجودا خارجيا وان اراد الوجود الذهني والاعم فالكثير من حيث هو كثير متشخص بالتشخص الذهني فيكون واحدا
ذهنيا او اعم فلا يصدق الكثير عليه وكل شيء له وجود واحد ورد ذلك بان هذه الكلية منتقضة بما من
الكثير من حيث هو كثير موجود وليس له وجود واحد ودفع ذلك بان الكثير يعرض له الوحدة مطلقا لكن لا من حيث هو كثير بل من
جهة اخرى ولا ينفك شيء من الكثير عن وحدة ما فلا ينتقض تلك الكلية وبهما واحد بالموضوع او بالموضوع
ههنا ما يقابل المحمول اعني المحكوم عليه الموصوف كما يدل عليه قوله او كما يوصف بهما اي بالوحدة يوصف بها الوجود لا
ما يقابل المادة اعني المحل المستغني عن الحال فسقط ما توهم من ان كلامه ههنا ينافي ما تقدم من ان الوجود ليس بموضوع
او كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان بديهة وعليه بنى المشهور في مباحث الوجود وغيره من انه ان اراد ان
حقيقة الوحدة يكنهها بديهية فما ذكره من التصديق البديهي لا يستلزمه وان اراد ان تصورها بوجه ما بديهي لا نزاع فيه
فلا يلزم منه بداهة حقيقتها رد ذلك لان الوحدة اعرف عند العقل قيل عليه ان الوحدة والكثرة من حيث هما
امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شأن الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث تحققها في المحسوس
فالوحدة ايضا مأخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية بسبب خيالا او وهما فتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل
والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له ويمكن ان يقال ان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس
الناطقة كما هو المشهور لكنها مدرك الكليات بذاتها اي يرتسم صور الكليات في ذاتها ويدرك الجزئيات بالآلة اي يرتسم
صورها في آلاتها والمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة من صور جزئياتها
المرتسمة في الآلات فان النفس تدرك اولا بالآلة جزئيات متكثرة يرتسم صورها في تلك الآلات ثم تنتزع عنها بحذف
مشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها وكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروضة للوحدة وجزئياته
المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واخر
عندها نظرا الى ذاتها مأخوذة مع تلك الآلات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة
وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الآلة من معروض الوحدة وكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة
الكليين لانهما عارضان لمعروضيهما هناك اي في العقل والآلة فالعقل اذا اخذ وحدة كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم
فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في آلته واذا اعتبر في آلته كان الامر بالعكس وان كان هذا ان لا ادراك
للعقل بنفسه فتأمل وايضا لما كان الوحدة مبدأ الكثرة اي جزء لها وكان العقل لا يدرك شيئا ادراكا تاما
الا بعد ادراك جزئه ولذلك كان ذاتيات الشيء اجلى منه وجب كون الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة ووجب ايضا ان
يكون نقيض الوحدة بالكثرة بينهما وان كان العكس ترتيبا طبيعيا ولو حصلنا وحدة ويلزم النتيجة عليه

ما اشتهر ورده في نظائرها ومن انه لم لا يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفسها فان كل مفهوم سوى الوحدة
فانه في كونه واحدا يحتاج الى انضمام صفة الوحدة اليه واما مفهوم الوحدة فهو واحد بذاته من غير احتياج الى
انضمام وحدة اخرى اليه وان سلم ذلك فلم لا يجوز ان يكون للوحدة موجودا خارجيا ويكون وحدة الوحدة اعتبارية
اذ لا يلزم من وجود طبيعة وجود كل واحد من افرادها فلا تسلسل في الامور العقلية لانقطاعها الى ما هو اعتباري قطعا
وح يكون التزمت لا اعتبارية ويتقطع بانقطاع الاعتبار مثل التسلسل عند اعتبار عدم الانقسام
فيه اشعار بان الوحدة معنى مغاير لمفهوم عدم الانقسام لا يقال لو كان للوحدة وحدة اه
هذه شبهة على قوله واذا اعتبرت من حيث كونها موضوعة لوحدة اخرى وتقريرها انه لا يجوز ان يكون
الوحدة معروضة لوحدة اخرى والا اجتمع في معروض الوحدة الاولى وحدتان قائمتان به فلا يكون واحدا
بل اثنين فيلزم ان يكون الوحدة اثنينية والجواب ان الوحدة الاولى قائمة بمعروضها صفة له فهو واحد
بهذه الوحدة القائمة به واما الوحدة الثانية فليست صفة لمعروض الوحدة الاولى بل هي صفة للوحدة
الاولى قائمة بها فهي ايضا واحدة بهذه الوحدة الثانية القائمة بها وكل واحد من الوحدة الاولى ومعروضها
موصوف بالوحدة لا بالاثنينية فلا محذور فيه اصلا ومنهم من لم يعرف حقيقة الحال في الجواب عن السؤال ونظر
الى ظاهر المقال فاعترض وقال ان وصف الوحدتين بالاولى والثانية اعتراف بالاثنينية فان اراد انه
اعتراف بانثنية كل واحدة من الوحدتين فهو ظاهر البطلان وان اراد انه اعتراف باثنينية مجموعهما فهو حق
فلا اشكال فيه لان مجموعهما اثنينية قائمة باثنين هما الوحدة الاولى ومعروضها فكيف لا وهناك وحدتان
متغايرتان حالتان في محلين متغايرين الا ان احد المحلين مع بعينه الحال في المحل الآخر وليس يلزم منه الا ان
امرين قد حل في ثالث وانه جائز بل واقع وتقابل الوحدة والكثرة ليس لتضايف العلية بين الوحدة
والكثرة تقابل قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة وليس التقابل بينهما تقابلا جوهريا اي
ذاتيا اوليس ذاتيهما تقابل قطعا باحد انواع التقابل الاربعة كما سيأتي بل بينهما تقابل بحسب عروض التضايف لهما
المتضايفان فهما متقابلان بالعرض تقابل التضايف فان الوحدة علة مقومة للكثرة وهي معلولة للوحدة والعلة
والمعلول متضايفان بالذات ومعروضاهما اي الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض وكذا الوحدة مكيال
للكثرة لان الوحدة تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والمكيال والمكيل
متضايفان بالذات ومعروضاهما اي الوحدة والكثرة متضايفتان بالعرض فلان كل واحد من المتضادين
آه اتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل كما سيأتي هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد
زمان واحد من جهة واحدة فلذلك حصل عدم اتحاد موضوع الوحدة وموضوع الكثرة [illegible] جميع

التقابل بين ذاتيهما   وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة وذلك لان موضوع الوحدة
جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء للكثرة   والوحدة مقومة للكثرة وكل شيء من الاضداد
مقوم لضده وكذا الحال في العدم والملكة والسلب والايجاب مقوم لما يقابله فتقوم الوحدة للكثرة دليل على
انتفاء هذين التقابلين ايضا كما سنذكره ويمكن ان يستدل به على انتفاء التضايف ايضا فان احد المتضايفين
لا يكون جزءا للآخر والا لكان متقدما عليه في التعقل لكنهما متكافئان فيه ومنهم من جعل تقدم الوحدة اللازم
من تقومها دليلا على انتفاء التضايف والتضاد ايضا فان احد المتضادين لا يتقدم على الآخر وجوبا
فان قيل الوحدة آه يريد ان لنا وحدة هي مقومة للكثرة وجزء منها فهذه الوحدة تغاير الكثرة في الموضوع
فلا تضاد بينهما بالذات بل لا تقابل الا بالعرض كما ذكرتم ولنا وحدة اخرى تطرأ على موضوع الكثرة وتحل فيه
وتبطل الكثرة عنه في الموضوع ونافية لها ومبطلة اياها عنه وذلك الموضوع كما يكون احد المتضادين بالقياس الى الآخر كذلك
فلم لا يكون هذه الوحدة ضد الكثرة   واجيب بان الوحدة العارضة غير مبطلة للكثرة بالذات بل انما تبطل
الكثرة بتبطيل احداتها فلا تبطل الكثرة لذات الوحدة بطلانا اوليا بل انما تعرض لوحداتها بطلان ثم تعرض
لها ان تبطل لبطلان احداتها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فليست بالقصد الاول تبطلها بل تبطل اولا الوحدات
التي للكثرة والضد هو الذي يبطل الضد بالذات او بالقصد الاول ومنهم من سلك في الاعتراض على هذا الجواب طريقة
هي ان لا نم ان الوحدة الطارية على موضوع الكثرة لا تبطلها بالذات وذلك لان ابطال الوحدات المقومة كما في المثال
المذكور ابطال للكثرة بعينها لا انه يلزم من ابطالها ابطال الكثرة فان رفع الجزء هو بعينه رفع الكل بخلاف رفع
اللازم قال بل الحق ان الكثرة والوحدة العارضة لموضوعها متضادتان من حيث كل واحدة منهما الاخرى بالذات
وتبطله على طريقة المتضادين كما يظهر من ذلك المثال وعكسه قال وانما يقال من ان محل الكثرة هو السطوح المتعددة
ومحل الوحدة الطارية هو السطح الواحد الحاصل بعد زوال تلك السطوح التي هي محل الكثرة فلا اتحاد في المحل فلا تضاد ان
بل لا تقابل بالذات اصلا فمردود بان تعدد السطح التي هي محل الكثرة ووحدته عين الكثرة والوحدة فيه لان السطح
يتعدد فيتقوم الكثرة بها ويتحد فيتقوم الوحدة بها به ولا شك ان المحل الذي صار واحدا هو بعينه المحل الذي كان
متعددا اولا اقول وهذا الرد مردود لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم في اشياء
متعددة اذا اجتمعت اتصلت وصارت شيئا واحدا في نفسه غير مركب من تلك الاشياء فيزول الكثرة كما في امثال
المياه لا في اشياء اذا اجتمعت تركب منها شيء يعرضه وحدة مع بقاء تلك الاشياء فيه وصيرورتها اجزاء له لان
الوحدة فيها عارضة للمجموع من حيث هو مجموع وجملة والكثرة باقية مع تلك الوحدة وعارضة للاجزاء هو موضوع
الوحدة من حيث انها منفصلة كما يقال مثلا عشرة واحدة فلا خفاء في تغاير موضوعي الوحدة والكثرة ههنا

وفي عدم تقابلهما انما الخفاء في تلك الاشياء التي يزول تعددها بالاجتماع والاتصال
ثم هو مثل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته
فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور بأسرها وحصل صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا
كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل
الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان
ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المتعددة المنفصلة التي حدثت
بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال في الحال لا يقال ان هيولى الماء باقية بعينها
في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا لانا نقول
تلك الهيولى عندهم ليست واحدة في ذاتها ولا كثيرة بل انما تتصف بهما بالعرض على سبيل التبع للصورة الحالة
فيها فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى ومنهم من سلك فيه طريقا اخرى
وقال لا نم ان العقد الوحدة تبطل الكثرة بابطال وحداتها بل الوحدات تبقى بانتفاء عللها ثم يلحق الوحدة
بعد ذلك لانا نم ان الضد يبطل الضد بل الضد يبقى بانتفاء علته التي كانت موجبة له ويعقبه الضد الآخر على المحل الذي
خلا عن الاول لوجود اسبابه التي توجبه وليس جعل الثاني مبطلا للاول اولى من كون الاول مانعا من وجود
الثاني فلا يمكن ابطاله اياه حتى او لا يبطله الا بعد وجوده ووجوده مع المانع محال لا يقال فيتوجه السؤال
ايضا لابتنائه على ان الضد يبطل لضده لانا لا نم ابتنائه عليه ولفظ الابطال الذي في كلام السائل
اراد به المعاقبة على المحل وحاصل سؤاله ان الوحدة المقومة لا تعاقب الكثرة على المحل وان الوحدة الطارية
التي يزول معها الكثرة فانها معاقبة لها   وايضا الوحدة الطارية ليس من تتمة الجواب المذكور
بل هو كلام مستقل يدل على ان الوحدة الطارية ليست ضد الكثرة التي تقابلها وبالجملة هو منفصل لما تقدم
من قوله وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة   فلا يكون الوحدة الطارية ضد الكثرة لاختلاف
محلها قيل عليه لا يلزم من وجود عرض في محل بعد انعدام عرض آخر في محل آخر بانعدام محله ان لا يكون الاول
في نفسه ضد الثاني فان البياض قد يوجد في محل بعد انعدام السواد في محل آخر بانعدام محله مع انهما متضادان
نعم لو امتنع تعاقب عرضين على محل واحد اصلا لم يتضادا قطعا لكن امتناع التعاقب بين الوحدة والكثرة مم
لا بد له من برهان كلي فان عدم التعاقب في صورة مخصوصة لا يستلزم امتناعه مطلقا هذا مع انهما قد تتواردان
على محل واحد باق كالهيولى المتصفة بهما على التعاقب الباقية بعينها معهما وكالعناصر الموصوفة قبل الامتزاج بالكثرة
وبعده بالوحدة لا يقال وحدة الهيولى عرضية وكثرة العناصر لم تزل لبقائها بالفعل في الممتزج لانا نقول

كون الوحدة عرضية للهيولى لا تخرجها عن كونها وحدة لها والعناصر الموجودة بالفعل كانت
محلا للكيفيات المتنافية بالطبع وعند الامتزاج صارت كلها محلا لكيفية واحدة هي المزاج ونحن نقول قد عرفت
باجتماعها ذلك من ان توهم اتحاد موضوعي الوحدة والكثرة انما يتصور في اشياء يزول تعددها باجتماعها واتصالها
ويحصل هناك امر واحد في نفسه غير مركب من تلك الاشياء برمتها كلها على انها لا يتواردان على محل واحد اصلا
وذلك لان محل الكثرة هناك هو الاشياء المتعددة التي قد زالت ومحل الوحدة هو الامر الواحد الذي قد حدث
فان كان هناك امر واحد باق في الحالين لم يكن هو في حد نفسه متصفا بالوحدة والكثرة ضرورة انه اتصف
في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى فذلك الامر كالهيولى وما يشاركها في كونها متصفة
بالوحدة والكثرة على سبيل التبع وبالعرض فلا يكون محلا حقيقيا لشيء منهما بل انما يوصف باحدهما كما يوصف
الساكن في السفينة بالحركة على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره فيكون الوحدة عرضية للهيولى وان لم تخرجها
عن كونها وحدة لها لكنه تخرج الهيولى عن ان يكون محلا لها وان المركبات العنصرية التي توصف بالوحدة لاجل
المزاج وما يتبعه من الصور النوعية مع بقاء صور العناصر فيها انما تقبل عروض الوحدة لتركبها من اشياء مع بقاء تلك
الاشياء فيه وصيرورتها اجزاء له وقد عرفت ان معروض الوحدة ههنا هو المجموع من حيث هو مجموع وحمله على ان الكثرة
باقية معها عارضة لاجزاء معروض الوحدة من حيث انها منفصلة كالعشرة اذا عدت واحدة من العشرات فظهر من ذلك
كله انه لا تضاد بين الكثرة والوحدة المتقومة بها ولا الوحدة الطارية عليها سواء بقيت الكثرة بحالها او زالت
بزوال المحلها قال بعض الافاضل انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم
ولا يخفى ان تقابلهما بالسلب والايجاب وانه تقابل لذاته الا ان يجعل امر ثبوتيا ماذكر في تعريفهما وثم ثبتت
وذلك وانت تعلم ان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه وكون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم
عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام لا تقابل في العبارة مسامحة والمقصود
ان الوحدة عدم الانقسام لا يقول به احد لعدم صحته في الوحدة لا يمكن اجراؤه في الكثرة ضرورة
ان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع اعدام انقسامات
وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام لا محالة وهذا الاطناب قد كشفنا بعون الله وتوفيقه الغطاء عن وجه
تقابل الوحدة والكثرة بما لا مزيد عليه فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين
ان يعقل المعتبر في التضايف انه يعقل مع تعقل ذلك الغير فهما يعقلان معا كالابوة والبنوة ومعنى تعقل الشيء
بغيره ان تعقله متوقف على تعقل ذلك الغير فيكون تعقله سابقا على تعقل الشيء سواء كان داخلا في تعقله كتعقل
الوحدة السابق على تعقل حقيقة الكثرة الداخل فيه او خارجا عنه كتعقل اطراف النسب الذي يتوقف عليها تعقلها

مع ان تعقل الاطراف خارج عن تعقل النسب ونقول معنى تعقل الشيء بالقياس الى غيره انه يعقل
مقيسا الى ما هو خارج عنه سواء توقف تعقله على تعقل ذلك الغير او لم يتوقف بل كانا معا ومعنى تعقل الشيء
بغيره ان يتعقل ذلك الغير داخل في تعقله وايضا الوحدة غير معقولة بالقياس الى الكثرة دليل على انتفاء
التضايف بينهما فالوحدة ليست معقولة بالقياس الى الكثرة ولا معقولة بالكثرة والكثرة وان لم تكن معقولة
بالقياس الى الوحدة لكنها معقولة بها كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة لا شك ان
للنفس تعلقا بالبدن فبحسبه تتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان الاخر وكذا للملك تعلقا خاصا
بالمدينة بحسبه يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان متشابهان تشابها تاما في النسبة
الى البدن ونسبة الملك الى المدينة متحدتان في التدبير الذي ليس مقوما للنسبتين ولا عارضا لهما بل هو عارض
لنفس الملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما دون النسبتين فوحدتهما وحدة عرضية واذا اعتبر الوحدة
بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول فالوحدة عرضية لان جهة الوحدة اعني التدبير
عارض لجهة الكثرة ومحمول عليهما وان اعتبرت الوحدة بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة اي مقومة
لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منسوبا للتدبير من قبيل الاتحاد والتي في العارض المحمول
والتعبير على هذا الوجه احسن لا حسن في هذا التعبير لانهم عدوا الاتحاد في الموضوع قسما والاتحاد
بالمحمول قسما اخر وهذا التعبير الذي سماه احسن يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول
او حاصله ان مفهومي الكاتب والضاحك مشتركان في ان كلا منهما محمول على الانسان فهما متحدان في محمول
عليهما وهو مفهوم المحمول على الانسان ولك ان تجعل الاتحاد فيما في الانسان فهما متحدان في محمول عليهما
في موضوع لهما بلا اشتباه وما توهمه من ان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل
التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان
بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا
فانه عرض لكل واحد منهما انه موضوع للابيض بهذا التعبير على قياس ما تقدم هناك احسن وههنا تطويل
بلا طائل قوله او لعله موضوعا زائدة وقعت سهوا من الناسخين يمكن ان يدفع ذلك بان قوله في المتن
او بالعكس معناه او معروضة لمحمول بناء على انه معطوف على قوله عارضة لموضوع في الكلام لف ونشر مرتب
وان كان الاول هو المناسب لترتيب الشرح ولقوله بعد القسمة فان كان الثالث والرابع ما يوجد
ههنا في اكثر النسخ من لفظ الثالث بدل لفظ الاول فهو انما يلايم ترتيب المتن فقط كوحدة الانسان
والفرس في الحيوان فان قلت ان الكثرة ههنا عارضة للانسان والفرس معا والوحدة عارضة للحيوان

الذي هو مغاير لهما فلا يكون معروضهما واحدا والكلام فيه قلت الحيوان مفهوم واحد
يصدق على افراد متعددة فذلك المفهوم امر واحد في نفسه متكثر بحسب ما صدق عليه فقد اجتمع فيه الوحدة
والكثرة باعتبارين وكذا الحال في ساير الاقسام ولذلك يقال في هذا المقام الواحد اما ان لا يمتنع اشتراكه
بين كثيرين وهو الواحد بالجنس او لا وهو الواحد لا بالشخص له جهة كثرة فهو واحد من وجه كثير من وجه وكذلك
ان يقول لما كان الحيوان محمولا عليهما ومتصفا بالوحدة كالانسان والفرس متصفا ايضا بالوحدة
تعالى فهما كثير من حيث انهما واحد من حيث انهما حيوان والحاصل ان ههنا متعددا بالذات واحدا
بالاعتبار وكان حاصل الاول ان ههنا واحدا بالذات هو متكثر بالاعتبار ان كان له فصل احترازا
عن الانواع البسيطة فان افرادها لا تتحد في الفصل قوله والوحدة الفصلية مستلزمة للوحدة النوعية
والجنسية من غير عكس اي اذا اتحد شيئان في الفصل اتحدا في النوع والجنس ايضا وهو ظاهر وليس يلزم انهما اذا
اتحدا نوعا وجب ان يتحدا فصلا كما في افراد النوع البسيط ولا انهما اذا اتحدا جنسا وجب ان يتحدا فصلا كما في نوعين
جنسين تحت جنس قريب بسيط ويجوز ان يتحد شيئان نوعا وجنسا وان يتحدا نوعا لا جنسا وبالعكس فلذلك لم يلزم
من الوحدة النوعية الجنسية ولما اذا تغاير موضوعاهما معروض الوحدة اعني الواحد كما اشير اليه
ان لم يمنع اشتراكه بين كثيرين وهو الواحد لا بالشخص فله وحدة في نفسه وكثرة باعتبار افراده فهناك امر هو واحد
باعتبار وكثير باعتبار على ما عرفت في قوله باقي اقسامه مستوفاة والواحد بالوحدة العرضية ان لم يعتبر فيه
صدقه على كثيرين لكنه ملحق بالواحد الذي اعتبر فيه ذلك لمشابهته في مطلق الاشتراك وان لم يكن هناك حمل فلذلك
عد في اقسامه وان امتنع اشتراكه بين كثيرين وهو الواحد بالشخص فلا يخلو اما ان لا يقبل القسمة الى الاجزاء
المقدارية او يقبلها فالاول اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله
موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام واما ان يكون له مفهوم
سواه وهو اما ان يكون ذا وضع اي قابلا للاشارة الحسية فهو النقطة الشخصية واما ان لا يكون ذا وضع
وهو المفارق الشخصي والثاني اعني ما يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان يقبل القسمة اليها لذاته فهو
الشخص من المقدار اعني الكم المتصل وانه باقسامه واما ان يقبل القسمة اليها لا لذاته وهو ما يحل فيه
المقدار من الشخص كالصور الجسمية الهيولى او ما يحل فيها اي المقدار او في محله حلول سريان فقوله والكائنة
الجسم لم يرد به الانحصار في الجسم على ما توهم ثم نقض بان الهيولى ايضا كذلك بل اراد ايراد مثال لذلك
فكانه قال كالجسم وانما خصه بقسمته الى البسيط لتشابه اجزائه في الحقيقة والمركب تتخالف اجزاؤه فيها
هذا وقد اعترض بان الكلام في الواحد الذي ليس معروضا للكثرة من جهة اخرى فلا يجوز

ان يجعل من اقسامه ما يقبل القسمة سواء كان قبولها لذاته او لا لذاته وسواء
كانت القسمة الى اجزاء متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء
هو معروض للوحدة والكثرة معا من جهتين لا سيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل
والوحدة اجتماعية واجيب عنه بانه يمكن ان يقال محل الوحدة هو الجسم مثلا ومحل الكثرة
هو الاجزاء فليس موضوعهما متحدا بخلاف افراد النوع فانها محل الكثرة العارضة لها وللوحدة
النوعية ايضا وكذا الحال في الوحدة الجنسية وغيرها مما يندرج تحت القسم الاول ومحصول
الجواب ان افراد الكلي الواحد توصف بوحدته فيقال مثلا هذه امور متحدة اي متحد نوعها
وان اجزاء الكل الواحد لا توصف بوحدته فلا يقال هذه الاجزاء متحدة بالكل اي متحد كلها
والفارق هو ان الكلي محمول على كل جزئياته بخلاف الكل فانه لا يحمل على اجزائه كذلك
وفيه بحث لان الاجزاء وان لم توصف بوحدة الكل كما توصف الاجزاء بوحدة الكلي لكن
الكلي يوصف بكثرة الاجزاء فيقال زيد متحد بالذات متكثر بالاجزاء كما ان الكلي يوصف بكثرة جزئياته
فيقال الانسان واحد بالذات متكثر بالاجزاء الجزئيات المعدود في الاقسام هو الكل المتصف بالوحدة
والكثرة باعتبارين وانه لا يصح اندراجه في المقسم اعني الواحد الذي ليس معروضا للكثرة بل
الجواب ان يقال القابل للقسمة ان لم يكن قسمته حاصلة بالفعل لا في الخارج ولا في الذهن لم يكن
معروضا للكثرة بل هو صالح لعروضها فيندرج بهذا الاعتبار في الواحد الذي ليس معروضا
للكثرة بالفعل وان كانت قسمته حاصلة بالفعل كما في الواحد بالاجتماع لم يكن مندرجا فيه ولما
كان ذكره ههنا تبعا استوفى اقسام القابل للانقسام او ان يقال المراد من اتحاد موضوع الوحدة
والكثرة ان يكون الواحد صادقا على كثيرين كما قررناه على ما هو المشهور في الكتب فيكون كليا واحدا
له جهة كثرة على وجه مخصوص اعني الانقسام الى الجزئيات ويقابله الواحد الذي لا يكون صادقا على كثيرين
فلا يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص ويجوز ان يكون له جهة كثرة على وجه اخر وهو الانقسام الى
الاجزاء المقدارية وانما قيد الاجزاء بالمقدارية ليدخل الوحدة والنقطة الشخصيتان والمفارق
الشخصي في القسم على تقدير كون الشخص جزءا من التشخص ويدخل الاخيران ايضا على تقدير تركبهما من
الاجزاء المحمولة فان النقطة يجوز تركبها من الفصل والجنس وان كانت بسيطة في الخارج والمفارق [illegible]

منها كما هو المشهور وقوله وقد يعسر ما يقبل القسمة لذاته اه الاولى ترك قيد لذاته
لما سيأتي قوله وهو ان القابل للقسمة ان لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال سواء قبل الانقسام
لذاته وهو المقدار باقسامه او لا لذاته كالجسم البسيط مثل الماء الواحد واعلم ان الواحد بالاتصال
بعد القسمة واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا انقسم زال ذلك المتصل الشخصي وحصل متصلان اخران متحدان
بالنوع وواحد بالمحل ايضا عند من اثبت الهيولى لبقائها بعد الانفصال بعينها   فان لم يكن اجزاؤه
متمايزة بالشخص فهو المركب الحقيقي يريد ان الاجزاء اذا كانت في المركب حاصلة بالفعل وكان مجموعها معروضا
لتشخص واحد مع كون كل واحد منها متشخصا بتشخصه في نفسه اذ كل موجود خارجي لابد ان يكون كذلك على ما هو
كان المركب حقيقيا فعدم التمايز بين الاجزاء انما هو في التشخص العارض للمجموع من حيث هو وان لم يكن كذلك
كان مركبا اجتماعيا   ووحدته اي طبيعية يعني ان وحدة الواحد اذا كانت بحسب الخلقة لا مدخل فيها
للصناعة والمواضعة يسمى وحدة طبيعية اذا كانت للصناعة مدخل فيها يسمى صناعية وما هو بحسب المواضعة
يسمى وضعية   وبعض هذه الامور اولى بالوحدة من بعض يعني ان الواحد معقول بالتشكيك على ما تحته
اذ لا شك ان الواحد بالتشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع والواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس
او الفصل في الواحد بالجنس او الفصل تفاوت بحسب مراتبه وكل مرتبة من الجنس اولى من الفصل في تلك
المرتبة لان جنس الشيء بهيئة له مقول عليه في جواب ما هو وان كان الفصل اقل اقرا واعنه والواحد بالذات
اولى من الواحد بالعرض والواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد
بالوحدة العرضية ثم الواحد بالتشخص ان لم يقبل القسمة اصلا لا بحسب الاجزاء الكمية اي المقدارية ولا بحسب
الاجزاء الحدية اي غير المقدارية سواء كانت محمولة او غير محمولة فانها توجد في الحد ايضا كما مر ولا
بحسب الماهية والتشخص كالواجب تعالى كان اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم المنقسم بحسب الماهية والتشخص فقط كالعقول
الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار اخر كالنقطة والمفارق والقابل للانقسام الى الاجزاء
المقدارية اذا لم يكن منقسما بالفعل اعني الواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع   والهو
هو يقتضي فوائد هذا المركب جعلوه على النحو منزلة اسم واحد فعرفوه باللام قال الامام في الملخص الهوهو ان
يكون كثيرا من وجه واحدا من وجه فيقابل الهوهو فيقابل الوحدة فمقابل بمقابل الهو هو فاما
ان يكون الهوهو بسبب الوحدة في صفة عرضية او في صفة ذاتية وقال شارح المحصل في تفسير كلامه اذا قلنا

لامرين ان احدهما هو الآخر كان معناه انهما اتحدا في امر عرضي او في امر ذاتي
فاذا انقسام الهوهو بهذا المعنى انقسام الواحد وقد عرفتها واذا كان كذلك فكل ما يقال هو هو على ما
ذكر من التفسير كان ذلك لاتحادهما في وصف عرضي والاتحاد بينهما في وصف ذاتي فالاتحاد في
العرضي ان كان في الكيف يسمى مشابهة الى اخر الاقسام اقول اطلق الامام الكلام في تفسير هو هو على ما
يتناول جميع وحدات الواحد الذي يعرضه كثرة باعتبار اخر حتى الوحدة العرضية ايضا وعقبه بانه
وهو قوله فيقابل الهوهو فيقابل الوحدة كما اطلق تفسيره في هذا الكتاب وعقبه بما يؤيده وهو قوله تجميع
اقسام الوحدة محقق في اقسام هو هو لكن قول الامام فكل ما يقال هو هو آه يشعر بالتقييد باخراج الوحدة
العرضية فتابعه الشارح على التقييد مصرحا به في تفسير عبارة هذا الكتاب اعني قوله فكل ما يقال جهة الوحدة
اما مقومة او عارضة كذلك جهة هوهو اشعار بذلك حيث لم يذكر ما لا يكون مقوما ولا عارضا   لكن ينبغي
ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون النسبة واعلم انه قد يراد بهو هو حمل المواطاة فلا يتصور الا
بين اثنين احدهما محمول على الآخر نحو زيد حيوان فقد يراد به وحدة اشياء متعددة بحسب امر ثالث كما يقال زيد هو عمرو
من حيث انه انسان وحيوان او كاتب وهذا المعنى هو المراد ههنا ولا يتصور الا بين ثلاثة اشياء او اكثر كما يظهر مما
نقلناه من شرح الملخص وقد ظهر منه ايضا انه يراد بهو هو معنى اخر غير ما اريد به ههنا حيث قال فكل ما يقال له هو هو على ما
ذكرنا من التفسير ولا يخفى عليك ان الوحدة الشخصية لا يندرج في هو هو اصلا الا بالتفسير المطلق اذ قد يندرج فيه
وحدة الشخص المشتمل على اجزاء بالفعل اذ قد يقال ان هذا الشخص واحد من جهة كثير من جهة اخرى
وفي الاطراف مطابقة اذ تساوي طرفا مقدارين كما يتحدان في الطرفين متساويين فهو الاتحاد في
الاطراف يسمى مطابقة لانه ينطبق احد الطرفين على الآخر بالطبق كما اذا اطبق احد الطاسين المتساويين
على الآخر   وفي الاضافة مناسبة كما اذا اشترك زيد وعمرو في بنوة بكر وكل واحد منهما مناسب
للاخر وهما متناسبان   وفي وضع الاجزاء موازاة كما بين سطحي كرة مجوفة متساويي الثخن
فان كل واحد منها يشارك الاخر في وضع الاجزاء لان جميع اجزاء احدهما متساوية البعد عن الاخر كما ان
جميع اجزاء الاخر متساوية البعد عن الاول فقد اشتركا في وضع اجزاء احدهما بالقياس الى الاخر ٥
الاتحاد مفهومه الحقيقي هو انه كان شيء واحد بعينه صار شيئا اخر او بقوله بعينه انه من غير ان
يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء اخر صار شيئا اخر فبالاول خرج التركيب واما كان هذا مفهوما

صفتا للاتحاد ولان معناه الحقيقي هو المفهوم بطريق الحقيقة من قولنا صار شيء شيئا اخر بل
تقول المتبادر من لفظي الاتحاد وصيرورة الشيء شيئا اخر اذا اطلقا هو هذا المعنى فهو المعنى الحقيقي لهما
بطريق الاستحالة لم يرد بالاستحالة ما هو المصطلح اعني الحركة في الكيف بل ما يتناول الحركة في غير الكيف
اتصافه وتناول الانتقال الدفعي كما في الكون والفساد كما يقال صار الهواء ماء او الاسود ابيض يعني
المثال الاول زال صفة الهواء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية
التي تحصل صفة اخرى هي صفة الماء وفي المثال الثاني زال صفة عن الموصوف واتصف بصفة اخرى من غير
ان يكون هناك حقيقتان فذهب الاحد وبقي وحصل الاخر فتركيب المصنف اياه عنهما بهذه عبارة
المصنف في شرحه للاشارات وقد اعترض عليهما بان الفعل الناقص ليس بمتعد وخبره ليس بمفعول فلا يكون
له اسم مفعول ولو سلم ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر ولو سلم انه اسم مفعول لم يسلم انه لم
متعد لكلام يتصور له مفعول ينصبه اذ ليس الفعل الناقص متعديا الى مفعول فهذا كما ترى خطاء في
خطاء وانما وقع فيه لما وجده في المتن من قوله مانا ومصيرا اياه ولعل الشيخ قال وصايرا
اياه ثم طغى فيه قلم الناسخ وانت خبير بان هذه مناقشة لفظية لا يعتد بها في هذه العلوم زيادة اعتداد
ولا يبالغ فيها مثل هذه المبالغة ومع ذلك فقد وجدت في بعض النسخ المصححة لهذا الشرح لفظ مصير
مشددا اسم مفعول من التصيير فلا يتوجه عليه ذلك ويكون ذلك التصحيف من الكاتب ومع ذلك يقول في المصير
المذكور في هذه العبارة مستتر راجع الى الصاير واياه راجع الى اللام وترك ابراز الضمير كما هو مذهب
الكوفيين ولا يمكن ان يقال ان لفظ مصيرا اياه محرف من مصيرا اليه لان الكلام في صاير كذا الا في صاير
الى كذا لانه مخيل ذكر في الشفاء ان المخيل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط عن
امور وتنقبض عن امور من غير روية وفكر واختيار وبالجملة تنفعل عنه انفعالا نفسانيا غير فكري سواء كان مصدقا به
او غير مصدق به والحاصل مما ذكره هو ما قيل من ان التخييل افادة اثر في النفس غير التصديق لتقوم
مقامه في افادة القبض والبسط والاقدام والاحجام طائفة من عوام المتألهة والمتصوفة وذهب
جماعة من متألهة الحكماء الى ان العاقل يتحد بالصورة المعقولة الموجودة فيه عند تعقله اياها ونسب
هذا المذهب الى فرفوريوس صاحب ايساغوجي وقد قرر الشيخ في كتابه المسمى بالمبدأ والمعاد هذا
المذهب واحتج عليه بناء على انه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد كما نص عليه

في صدر تصنيفه وابطله في ساير كتبه وذهب طائفة من المتصوفة من اهل الملل الى
ان السالك يترقى في سلوكه الى ان يتحد بمطلوبه الحقيقي ولعل ذلك رمز منهم والذي يدل
على استحالته ان الاتحاد بهذا المعنى يقتضي امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده الاتحاد وبهذا
المعنى يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا ويتحدان بان يصير زيد عمرا
او بالعكس فيكون قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك
شيء واحد كزيد مثلا فيصير هو بعينه شخصا اخر غيره فيكون قبل الاتحاد امرا واحدا وبعد الاتحاد
امرا اخر لم يكن حاصلا قبله بل حصل بعده وهذا القسم هو الذي ذكره كما يدل عليه ظاهر عبارته قوله
والثاني هو المصير اياه الاول لفظ الاول مرفوع على انه قائم مقام فاعل المصير المشدد واياه راجع الى
اللام ومنصوب على انه خبر صار اي هو الذي جعل الاول صايرا اياه فبعد الاتحاد ان كان
الامران موجودين معا هذا الدليل جار في الوجهين للاتحاد فعلى الاول يقال للامرين الموجودين قبل
الاتحاد اما ان يكونا بعد الاتحاد موجودين معا او معدومين معا او احدهما موجودا والاخر معدوما
والاقسام الثلثة باسرها باطلة وعلى الثاني يقال الامران اللذان كان احدهما موجودا قبل الاتحاد
حاصلا بعده اما ان يكونا بعده موجودين معا او معدومين معا الاول موجودا والثاني معدوما
او بالعكس والاقسام الاربعة باطلة لما ذكر لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم القابل للاتحاد
من الموجودين ربما جوز الاتحاد من المعدومين بمثل ما ذكر وهو ان يقال هما بعد الاتحاد اما ان
يكونا معدومين او موجودين الى اخر الاقسام على الوجهين فلعله لم يتعرض انهما بعد الاتحاد
موجودان فان بطلانه بان الموجود لا يتحد بالموجود كان دورا وان بطلانه بانه حينئذ لا يكون
هناك اتحاد معدوم بمعدوم بل هناك اعدام المعدومين كان تطويلا للمسافة اذ يمكن ان يقال
وان كانا معدومين فليسا بمتحدين لانه حينئذ لا يكون هناك اتحاد موجود بموجود بل هناك
اعدام الموجودين ومثل ذلك في الحقيقة مستدرك وان لم يكن محضا وان كان احدهما معدوما
والاخر موجودا فان كان المعدوم هو الثاني هذا التفصيل انما هو على الوجه الثاني الذي ذكره من
وجهي الاتحاد وبحسبه صار الاقسام اربعة وعلى الوجه الاول هل التفصيل الكلي
لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كما في الجنس والفصل يعني على مذهب

من قولك انهما متعلقان بالمهية متحدان بالوجود الخارجي وقد عرفت ان ذلك محال لاستلزامه وجود الكل بدون الجزء لان الموجود ح هو المجموع دون كل واحد منهما فلا يصدق انهما موجودان وان اريد ان كل احد منهما موجود بذلك الوجود ولزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين وهو البديهي البطلان فاندفع السؤال بالكلية فان كان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة وذلك لان المفروض انهما موجودان بوجود واحد هو احد الوجودين الاولين فيكون الوجود الاخر زائلا فينعدم ما زال وجوده ضرورة فيلزم المحذور الذي سبق ذكره وهو اتحاد المعدوم بالموجود قيل انما يلزم انعدامه ان لو لم يتعقب الوجود الاول مكان الاخر الزائل بحيث لا يخلو عن الوجود فلا يلزم عدمه وان اراد انعدام احد الوجودين فلا يلزم منه المحذور الذي تقدم ذكره لان المتحد هو الموجود لا الوجود والاول يوجب ان لا يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متغايرين اي يلزم ان يكون كل واحد من المتحدين موجودا بوجودين متغايرين احدهما وجوده الخاص به وهو احد الوجودين الاولين الباقي منهما هو الوجود الثالث الذي اتحد باعتباره وهو مح بالضرورة لا يقال المحال بالضرورة هو ان يقوم الوجودان معا بشيء واحد بعينه والوجود الثالث منهما قائم بمجموع المتحدين لا بكل واحد منهما فلا استحالة لانا نقول فاللازم مما ذكر ان تركب شيء من امرين موجودين بوجودين متغايرين ويكون لذلك المركب وجود ثالث مغاير لكل واحد من وجودي جزئيه والمجموع منهما وذلك لا يكون اتحاد الاحد الامرين بالاخر لان الاتحاد ان كان في الوجود ولا يمكن ان يتحد الوجودان جواب عن سؤال على الشق الاول تقريره ان يقال علينا لم لا يجوز ان يتحد الوجود الواحد الذي صارا موجودين به هو احد الوجودين الاولين لا يلزم زوال الوجود الاخر ليلزم انعدام محله المستلزم للمحذور المذكور لجواز ان لا يزول الوجود الاخر بل يتحد بالوجود الاول الذي صارا موجودين به وتقرير الجواب ان اتحاد الوجودين مح اما بحسب فيتهما وماهيتهما فلما ذكر من الدليل على امتناع الاتحاد واما بحسب وجودهما فلانه يلزم ان يكون للوجود وجود وهو مح وبتجويز اتحاد الوجودين لا

لا يرد سؤالا على الشق الثاني ولا يجدي ان ما فتش به ههنا في انعدام احدهما كما يظهر بادنى تامل صادق بهذا وقد يقال بعض الفضلاء ان الحكم بامتناع الاتحاد ضروري وذلك لان لا حاصل للتغاير بين المهيتين والهويتين انما هو بالبداهة فان العقل يراه وربما اوضحه بانه ان عدم الشيئان فلا اتحاد وان عدم احدهما فلا يتحد المعدوم بالموجود وان وجدا فهما اثنان كما كانا والمقصود التنبيه فظن بعضهم انه حاول الاستدلال فتصدى للاعتراض فهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد يعني لما يبطل الاتحاد لم يكن قولنا هو هو محمولا عليه باعتبار ظاهره الذي هو الاتحاد بل على ما شبهه وهو المعنيان المذكوران فان المعنى المراد به يستدعي جهتي اتحاد وتغاير كما ان المعنى الاخر اعني حمل المواطاة يستدعيهما كما سلف بيانه الوحدة ليست بعدد لان العدد هو الكم المنفصل لابد فيه من الانفصال والوحدة لا انفصال فيها وبعبارة اخرى العدد لابد له من تعدد والوحدة لا تعدد فيها ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فجعل الوحدة عددا لوقوعها في العد فهي عنده عدد في نفسها ومبداء للاعداد اما من الاعداد وليس عنده كون العدد نصف مجموع حاشيتيه المتساويتين القرب منه خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا العدد مساويا للكم المنفصل عنده والنزاع لفظي لان العدد متقوم بها لا بغيرها كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التي مبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته قال ارسطو ليست العشرة ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة الى غير ذلك من الاعداد التي يمكن اعتبارها فيها بل هي مجموع وحدات مبلغها ذلك مرة واحدة ولهم في بيانه طريقان الاول انه يمكن تصور كنه العشرة مثلا مع الغفلة عن هذه الاعداد باسرها فلا يكون شيء منها ذاتيا للعشرة وتوضيحه ما ذكره بعضهم من ان الستة هي ثلث وحدات مع صورة الثلاثة التي هي مبدء الخواص فهذه الصورة لا مدخل لها في هيئة الستة اذ يعقل تحققها بدونها وكذا الحال في ساير الاعداد التي يتوهم تركب الستة منها تعقبت الوحدات الذي ذكر الثاني ما ذكره ان رجح وهو ان تقوم الستة مثلا باربعة واثنين ليس باولى من تقومها بواحد وخمسة ولا من تقومها بثلثة وثلثة فاما ان يتقوم بكل منها او بواحد منها فقط لا سبيل الى الاول لان كل احد كاف في تقومها فيستغني به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل يلزم ان

ان يكون مستغنيا عما عداه لا مختلفا ومحتاجا اليه بل لكون الوحدات ايضا بما نحن فيه ذكرنا
امتناع توارد العلل المستقلة ولا سبيل الى الثاني لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعلى فرض
تسليم الطريق الثاني انه يدل على عدم التقوم بالوحدات ايضا لجريانه فيه بعينه اذ ليس تقوم الستة
بالوحدات اولى من تقومها من تلك الاعداد فاما ان يتقوم بكل واحد منها او ببعضها الى اخر الدليل
وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد ترجيحا بلا مرجح فان قلت لا يكفي الوحدات
في تقومها لم يكن لعروض تلك الاعداد مدخل في تقومها فلم يكن مركبة من الاعداد بل من الوحدات
قلت هذا رجوع الى الطريق الاول كما يظهر من توضيحه على ما تقرر والاعداد ايضا
التي يكون اعتبارها في العدد مثل الثلاثة الثلاثة في الستة وكذا الاربعة والاثنان فيها خواص لازمة
لها فلا بد على ان يراد بالاعداد المنافية الوحدات التي في تلك الاعداد فهي اجزاء لتلك النوع من
العدد كما عنه لا خواص اي يراد بها الوحدات مع الصورة المنوعة لتلك الاعداد المحصلة اياها
بالفعل المترتبة عليها اثارها فتلك الصور امور اعتبارية يجوز ان يعتبر العقل لحوق صورة الستة جاعلا ما
ذا لا يعتبر لحوق صورة الثلاثة والثلاثة جاعلا لها فيمكن تحقق الستة بدون تحقق الثلاثة ولا يكون لازمة لها
والجواب ان الاعتباري على قسمين اعتباري فرضي كزوجية الخمسة فان اتصاف الخمسة بالزوجية بمجرد
فرض العقل لا بحسب نفس الامر فاذا لم يفرض زوجيتها لم يكن متصفة بها واعتباري لازم كزوجية
الاربعة فان الاربعة في حد نفسها متصفة بالزوجية سواء لاحظ العقل زوجيتها او لم يلاحظ وصور
الاعداد اعتبارية من القسم الثاني فالوحدات التي هي نصف الستة متصفة في نفس الامر بان لا يتصف
بشيء في نفس الامر كما لا يلزم من اتصاف الشيء في الخارج ان لا يكون محمولا على شيء حملا خارجيا فان
مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع انه يصدق ان زيدا اعمى في الخارج وقد مر منا تحقيق ذلك
وليس يلزم من اتصاف وحدات الستة بصور تلك الاعداد ان يكون تلك الصور داخلة في ماهية الستة فان
كون اجزاء السرير مركبة من العناصر مثلا لازم لتلك الاجزاء مع انه اجنبي مفهوم كونها مركبة عن داخل
في ماهية السرير فوحدات الستة وان كانت في انفسها متصفة بصور الاعداد التي تحتها لكنها خارجة
عن ماهية الستة فتلك الاعداد يعني وحداتها المتصفة بصورها امور خارجة عن الستة لازمة لها
ولك ان تقول وحدات الستة يمكن ان يفرض فيها تلك الاعداد ويفرض صورها وهذا الامكان خارج

عن ماهية الستة لازم لها وهو المراد من قولنا ان تلك الاعداد خواص لازمة لها
ماهية الستة في حد ذاتها بحيث يمكن ان يفرض فيها ثلثة وثلثة وان يفرض اثنان واربعة
وان يفرض واحد وخمسة فامكان فرض هذه الاعداد خواص لازمة لها قوله وما يقال
ان الوحدة التي هي الفرد الاول اطلاق الفرد على الوحدة يقتضي ان لا يكون الفرد اخص من
العدد مطلقا عند من لا يجعل الوحدة عددا كما ان الزوج كذلك على مذهب من لا يجعل الاثنين
عددا وهذه الانواع مختلفة الحقائق اي هذه المراتب الحاصلة في العدد بتزايد واحد واحد
امور مختلفة الحقائق فان كل مرتبة من هذه المراتب لها لوازم غير محصورة لا توجد في غيرها فان
الاختلاف في هذه الخواص الممتنعة الزوال ان كانت فصولا فهو المطلوب والا فالاختلاف فيها يدل على اختلاف
في الفصول وفيه حصول المط كالاولية هي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد
كالثلاثة والخمسة والسبعة وغيرها والتركيب هو كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة
والستة والثمانية والتسعة والمنطق قد يراد به المجذور اعني ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه
كالاربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها
ويراد بالاصم الذي يقابله ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلاثة وقد يراد
بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة وبالاصم الذي يقابله ما لا يكون كذلك
كل واحد من انواع العدد امر اعتباري لا تحقق له في الخارج قد تحقق فيما سبق ان الوحدة امر اعتباري
من ثواني المعقولات وان الاعداد مركبة منها فلا بد ان يكون ايضا اعتبارية من ثواني
المعقولات عارضة للمعقولات الاولى المنضمة بعضها الى بعض بحسب اعتبار الاعداد والصور
النوعية التي هي مبادئ الخواص للاعداد امور اعتبارية ايضا لكونها في حالة الوحدات
الاعتبارية فقد ثبت ان انواع الاعداد امور اعتبارية بجميع اجزائها واستدل الشارح
ههنا على ذلك بان الاربعة مثلا اذا كانت موجودة آه واعترض عليه بان قوله فيلزم
ان لا يكون الاربعة موجودة متحققة في الخارج انما يصح اذا كان حلول الاربعة في محلها
حلول سريان لكنه ممنوع وايضا فالدليل منقوض بالاعراض التي لا يسري في محالها كالنقطة
فيها فيقال ان كانت قائمة بتمامها بكل جزء من اجزائها لزم ان يحل واحد بعينه في محال

متعددة وانه بطل بديهة وان قامت بتمامها بجزء واحد منها كانت هي عارضة لذلك الجزء
لا للكل والمقدر خلافه وان قام بجزء من اجزاء المحل لها شيء منها كانت سارية فيها وهو خلاف
المفروض ايضا وان لم تقم هي بتمامها ولا شيء منها بجزء من اجزائها لم تكن هي اعراضا موجودة متحققة
في الخارج حالة في تلك المحال ايضا قوله او جمع الفلك واحدا في المشرق الى قوله كيف يتصور عروضه
لها في الخارج مردود بانهم قالوا ان الهيولى التي لهذا الجسم متشخص واحد لا يزول تشخصها ابدا فاذا قسمنا
ذلك الجسم وجعلنا احد قسميه في المشرق والآخر في المغرب لزم ان يكون هيولاهما متشخصا واحدا باقيا على
تشخصه الاولى اذ الهيولى يمتنع زوال تشخصها والا لزم انعدامها وحدوث هيولى اخرى وكل حادث
له هيولى فللهيولى هيولى فاذا جاز عندهم تشخص امر معين بعضه في المشرق وبعضه في المغرب فلا تقدح
هذه المسافة في تشخصه فلم لا يجوز ان يكون تباين جزئي العرض الذي ذكرتموه غير قادح ايضا في
تحقق تشخصه لا بد من بيان الفرق بينهما وايضا لا يلزم من اعتبارية الاعداد المتساعدة المعدودة
اعتبارية جميعها لجواز ان يكون للعدد انواع اعتبارية وانواع خارجية والجواب ان محل
الاربعة امر منقسم في ذاته والاربعة تحل فيه من حيث ذاته وكل حال في منقسم اذا حل فيه من حيث
ذاته كان منقسما بحسب انقسامه ساريا فيه قطعا نعم قد يحل عرض في امر منقسم في ذاته لا يكون
حلوله فيه من حيث ذاته بل من حيثية اخرى لا يكون ذاته باعتبار تلك الحيثية منقسمة فلا ينقسم ذلك
العرض بانقسام محله ولا يكون ساريا فيه كالنقطة الحالة في الخط من حيث انه منته او منقطع فان الخط
من حيث انتهائه او انقطاعه لا يكون منقسما وكذا الحال في الخط الحال في السطح والحال في الجسم وهكذا
جميع الاعراض التي لا تسري في محالها فان حلولها في تلك المحال ليس من حيث ذواتها المنقسمة
بل من حيثيات هي اعتبارات غير منقسمة فسقط بذلك المنع واندفع النقض ايضا لان الدليل انما يجري في
الاعراض السارية ولا تجري في غيرها فلا يرد والمنع المذكور مبني على المقدمة القائلة ان العرض
اذا لم يقم بتمامه ولا شيء منه بجزء من اجزاء المحل لم يكن عرضا موجودا قائما بذلك المحل واما حديث
الهيولى فليس على ما ذكره بل الذي يقتضيه قواعدهم ان الهيولى ليست في حد ذاتها متصلة ولا منفصلة
ولا واحدة ولا كثيرة لاجتماعها مع هذه الامور كلها باقية بذاتها ويلزم من ذلك ان لا تكون
متشخصة في حد ذاتها ولا كانت واحدة في حد ذاتها غير قابلة للكثرة فلا يكون فيه معها بل في تشخصها

بل هي في تشخصها ووحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصور ففي مع
الصورة الشخصية الواحدة تتشخص واحد متشخص بتشخص الصورة وتتعدد مع الصور المتعددة
اشخاصا متعددة متشخصة بتشخصات تلك الصور تبعا فلما كانت الهيولى في هذه الصفات
تابعة للصور كانت باقية بذاتها مع توارد ما عليها فقولهم هذا الجسم هيولاه متشخص واحد ليس
معناه انها متشخصة في حد ذاتها بتشخص يتقوم بها اولا وبالذات كان صورته كذلك والا
لزالت الهيولى بطريان الانفصال كما يزول الصورة بطريانه بل معناه انها متشخصة بتشخص صورتها
الجسمية فاذا ورد على هذا الجسم الانفصال زال الصورة الجسمية لانها متصلة في حد ذاتها
واحدة متشخصة في نفسها فلا تجامع الانفصال لا تبقى معه بالضرورة بل تزول ويحدث
هناك صورتان اخريان وتلك الهيولى فهي باقية بذاتها تابعة في كونها متشخصة واحدة
ومتعددة لما يحل فيها من الصور فلم يلزم ما ذكروه ان الهيولى مع طريان الانفصال باقية
على تشخصها الاولى ليلزموا بما الزمه الفاضل مما ينكره البداهة انما اللازم منه ان
الموجود الخارجي اعني الهيولى لا يكون في حد ذاته واحدا ولا كثيرا ولا متصلا ولا منفصلا
ولا متشخصا واحدا ولا اشخاصا متعددة بل يجامع كلا من هذه الاحوال باقيا بذاته معها
وهم يلتزمونه فان قلت اذا جاز في المحل الذي هو الهيولى ان يكون تابعة في تلك الاحوال
لما يحل فيها فلم لا يجوز ان يكون الحال الذي هو العرض تابعا لمحله في تلك الاحوال بل هذا اولى
قلت محل العدد كالاربعة مثلا لا يكون واحدا بالتشخص سواء كان متعددا ومتغايرا او متباينا عنه
فلا يكون لها صورة واحدة متشخصة موجودة في الخارج حالة في وحداته وهو المطلوب فاندفع ما ذكره
المعترض بحذافيره نعم يتجه على الشارح ان يقال ان قوله وليس في الاربعة الا الوحدات
او اضم اليه قولنا وقد تقدم ان الوحدة امر اعتباري يتم به المقصود كما قررناه فلا حاجة الى
التطويل بتلك المقدمات التي يتشار منها تلك الاشكالات وقد توهم بعض المعاصرين ان قوله
كيف يتصور عروضه لها في الخارج مجرد استبعاد وقلما يفيد في المطالب العلمية ولان
الكثرة ايضا متحققة في الفلك هذا دليل ثان معطوف على الاول اعني قوله اذ الفلك عشرة او احد عشر
وعروض العرض لذاتها والمقابلها لا يستلزم التسمية فيها توهم التسمية في عروضها

لنفسها طاهر ولا في عروضها لمقابلها فلا يتوهم انه الا اذا اعتبر مع ذلك عروضها
لنفسها ايضا فيكون ح اعتبار عروضها لنفسها ظاهر ولا في عروضها مستدركا واذا
اعتبر كثرة من الوحدات العارضة لمقابلها انها تعرض الوحدة لهذه الكثرة ايضا وهكذا
فيكون تعسفا لا يخفى فالاولى ان يعتبر في ذلك عروضها لنفسها   فخصص الوحدة
بالمضاف المشهوري اي يخصص بهذا الاسم ويسمى به ولم يرد ان الوحدة تخصص وتميز عن غيرها
بالمعنى الذي يراد بالمضاف المشهوري ليتجه عليه ان تعريف المشهوري بالوحدة المعدودة لمعروضها
ينافي كون المشهوري مخصصا للوحدة ومميزا لها لان الكل سابق على الجزء فلا يكون مخصصا
ومميزا لجزئه على انه قد جعل من قبيل تمييز الوحدة اضافتها الى المضاف اليه وذلك ليس هو الوحدة
المعدودة لمعروضها بهذا ولانه خبير بجواز تعدد المميز فلا وجه للعلاوة   الكثرة فلا يعرض
لها ما يمتنع عروضه للوحدة وهو التقابل يعني ان التقابل يمتنع عروضه لمعروض الوحدة اعني الواحد
لانه نسبة لا يتعقل الا في متعدد ولا يمتنع عروضه لمعروض الكثرة   في زمان واحد
قيل عليه بهذا القيد مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد ويمكن ان
يجاب عنه بانه قد يقال ولو مجازا اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا
في وقتين فقيد بوحدة الزمان دفعا للتجوز في مقام تعريفه او قد يتوهم ان المتقابلين لا
يجتمعان في ذات واحدة   وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل
التضاد فانه لا يمتنع اجتماع ضدين في موضوعين ولا في موضوع واحد بحسب زمانين مشترك
بين الضدين وسائر اقسام المتقابلين فالتقييد بوحدة الموضوع والزمان لا يختص بدخول
تقابل التضاد بل هو لاندراج جميع انواع التقابل في تعريفه نعم اعتبار وحدة
الجهة انما هو لاندراج تقابل التضايف كما ذكره وانما كانت هذه القيود موجبة للاندراج
والتعميم لوقوعها في سياق النفي   لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين بان
لا يكون واحد منهما عدما لشيء يريد ان الوجودي ههنا يراد به ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه
لا الموجود في الخارج فيكون المتضايفان وجوديين بهذا المعنى سواء قيل انهما موجودان
في الخارج او لا   بان يكون عدما لامر اي يكون سلبا لامر ما عن موضوع ولا يلزم ان

قيل عليه ان جواز الاجتماع في موضوعين او في موضوع واحد في زمانين

ولا يلزم ان يعتبر في هذا السلب كون ذلك الموضوع من شانه ذلك الوجودي الخ
بحسب شخصه او نوعه او جنسه على التفصيل الذي سيأتي اولا   وتقابل الايجاب
والسلب راجع الى القول والعقد المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان
باعتبار وجودهما في الخارج منتسبا الى موضوع واحد في زمان واحد فاذا وجد في ذلك
الموضوع احدهما امتنع وجود الاخر فيه والمتقابلان تقابل التضاد موجودان في الخارج
كذلك المتقابلان تقابل التضايف قد يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج منتسبا الى موضوع
واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافة في الخارج ولكن على
مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما يكون باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج
والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر مثلا موجودا خارجيا
ويقابله مع العمى باعتبار هذا الوجود الخارجي فاحد المتقابلين منهما موجود في الخارج
واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود
للمتقابلين في الخارج منهما اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من
الامور الذهنية فاذا حصلا في الذهن كان كل واحد منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان
تقابل الايجاب والسلب انما يوجدان في الذهن وهذا وجود لهما حقيقي وفي القول اذا
عبر عنهما بعبارة وهذا وجود لهما مجازي   من النسبة الثبوتية وذلك بالتخصيص
بالثبوتية لا وجه له لانهما قد يردان على النسبة السلبية والحمولية النسبة
المتصورة بين زيد والقيام مثلا ابتداء هي ثبوتية له فهذه نسبة ثبوتية يرد عليها
الايجاب والسلب واذا اعتبر انتفاء ثبوته له كانت نسبة سلبية ولا يمكن ان يرد عليه الايجاب
والسلب الا اذا اعتبر ثبوت ذلك الانتفاء له فيكون الانتفاء محمولا في الحقيقة فقد
اعتبر بينه وبين زيد نسبة ثبوتية فيها لا يردان الا على النسبة الثبوتية   او
القول الدال عليها اي على العقود لا مرفوع عطفا على محل من العقود او مجرور عطفا
على العقود   وهو المشروط بان يكون بينهما تعاقب يكون بينهما غاية الخلاف اي
الشرط في التضاد والحق جواز التعاقب على موضوع واحد ولا يكون ذلك بين الحركة من الوسط

والحركة الى الوسط تضادا اذ لا بد ان يتوسطها سكون على المشهور فلا يكونان
متعاقبين على الموضوع لخلوه عنهما في زمان السكون واشترطوا ايضا في التضاد الحقيقي
ان يكون بين المتضادين غاية الخلاف فلا يكون بين السواد وغير البياض من الالوان
تضاد واعلم ان اشتراط غاية الخلاف مشهور دون اشتراط جواز التعاقب
وبدان يعتبر موضوع مستعد للوجودي بحسب شخصه سواء كان استعداده وقبوله للوجودي
في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الامرد او في التقابل بينهما اذا او وقتا آخر كعدم اللحية عن الطفل
او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المراة او بحسب جنسه على مراتبه كعدم اللحية عن الفرس او الشجر او الحجر
اجيب بانه لم يعتبر صدق الفرس واللافرس سلبا بذلك الصدق وح لكن
اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل احديهما موجبة والاخرى
سالبة فيكون التقابل بينهما راجعا الى القول والعقد كما ذكره واما تقييدية فلا
متقابلان ولا متدافعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا
فيرجعان ايضا الى التقابل في القول والعقد والحاصل ان لا يلاحظ معه صدقه على شيء فيكون
ح مفهوم اللافرس هو مفهوم لا مفهوم العدم الفرس كالسلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور
وروده لسلب لا ايجاب الا بالنسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا لم يعتبر معه نسبة الى
مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن لك تصور وقوع ولا لا وقوع متعلق بذلك المفهوم
الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوم الفرس واللافرس لا يجوز ان على هذا الوجه متباعدان الى
في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الحصول لموضوع اذ لا يجوز صدقهما على ذات واحدة
في زمان واحد فهما باعتبار امتناع حصولهما لذلك الموضوع متقابلان كالسواد والبياض
المتقابلين من حيث انه يمتنع حصولهما في موضوع واحد والفرق بين امتناع الاجتماع بين الفرس
واللافرس من حيث الصدق والحمل على ذلك الموضوع وبين السواد والبياض بحسب الوجود
الخارجي فيه وذلك لا يقدح في المقصود الا يرى ان البصر يقابل بحسب وجوده في الخارج
في محل للعمى لا باعتبار وجوده فيه بل باعتبار اتصاف المحل به بين هذين المفردين اعني
مفهومي الفرس واللافرس تقابل لا يرجع الى القول والعقد لا يقال اذا اعتبر صدقهما

صدقهما على موضوع حصل هناك قضيتان احديهما محصلة والاخرى معدولة
فيرجع التقابل الى القضايا لانا نقول هاتان القضيتان وان لم تتصادقا
لكنهما لا متقابلان بالمعنى المراد من التقابل ههنا لان المتقابلين بهذا التقابل
متقسمان الى محل واحد والنسبتان في تلك القضيتين متغايرتان ضرورة ان نسبة
محمول المحصلة الى موضوع تغاير نسبة محمول المعدولة الى ذلك الموضوع فلا يتواردان كما كان
في القضيتين على محل واحد فلا يكونان متقابلين بل التقابل انما هو بين محموليهما من حيث حصولهما
في الموضوع وصدقهما عليه كما عرفت فان قلت قد اعتبروا في تعريف التقابل الموضوع
والمراد به المحل المستغني عما يحل فيه ولذلك قالوا لا يتصور تضاد في الجواهر اذ لا
موضوع لها وان اريد به المحل مطلقا بناء على ما زعمه بعضهم من ان المعتبر في التضاد
هو المحل مطلقا ولذلك اثبت التضاد بين الصورة النوعية للعناصر كما سيأتي فالمراد
من امتناع اجتماع شيئين في المحل امتناعه باعتبار الحلول فيه لا باعتبار الصدق
عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق يعد تباينا كما ذكر في النسب الاربع فظهر
ان لا تقابل بين مفهومي الفرس واللافرس على ما زعمتم اذ لا موضوع للفرس واللافرس
ولا حلول لشيء منهما في محل قلت هذا لا يجديك نفعا في نفي التقابل بين المفردين
فان مفهومي البياض واللابياض مثلا يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة في
زمان واحد وهذا الامتناع باعتبار الحلول دون الصدق لا يقال مفهوم اللابياض
امر اعتباري فلا يكون له حلول في محل لانا نقول مفهوم العمى ايضا امر اعتباري
مع ان له حلولا في محل فالمراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها
وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية هذا ولكن الرجوع الى التباين
فكاذب لان مفهومي النائم واللانائم متقابلان من حيث الصدق مع انهما
غير متباينين فان قلت قد تبين بما قررته ان بين المفردات تقابلا راجعا
غير راجع الى تقابل القضايا سواء عد امتناع الاجتماع في المحل من التقابل
او لا وتبين ايضا انه لا سلب هناك حقيقة فلا يكون ذلك التقابل من تقابل الايجاب

حررته

والسلب فكيف عده الشيخ من ذلك حيث قسم في الشفاء تقابل السلب والايجاب
الى ما لجهة صدق وكذب كقولك هذا فرس هذا ليس بفرس والى ما لا يحقه ذلك كقولك
فرس ولا فرس قلت لعل ذلك للتشبيه والنظر الى الظاهر والله اعلم بالسرائر
يصدقهما على كل موجود وهو غير الموجودين اللذين هما عدمهما فان لا زيدا
ولا عمرا يصدقان على بكر وفي ذلك نظر اذ ان باعتبار الصدق في التقابل والاكتفاء بالحلول
قبيل المراد لاجتماعهما في ذلك الموجود فان عدم زيد وعدم عمرو مثلا يجتمعان في بكر او
قد عدم عنه كل منهما وان كانا لا يحملان عليه واعترض بان هذا الدليل لا يجري
في الكاتب واللاكاتب اذ لا يصدقان على شيء من المفهومات الممتنعة والمقدرة وكذا
مفهوما الكاتب واللاكاتب لا يجتمعان في مفهوم اصلا والجواب ان كونهما
بحيث لو صدق احدهما على مفهوم لصدق الآخر عليه كاف لنفي التقابل بينهما ويكون
سلب عدم البصر بعينه البصر فيه اشكال لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل عدمه وتعقل
سلب عدم البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف
بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به كما توهم وان كان الشيء يكون
اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل
بين العدمين وقيل عليه ان اللاعمى له مفهوم وذلك المفهوم في حد نفسه تقابل المفهوم العمى في
نفسه سواء كان اسقاط مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره او مع قطع النظر عنه فكون السلب
بحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان ولا تم اسقاطه لكنه اذ لكذا فاخص من مطلق تقابله
والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام فلا يكون تقابل الوجودين منحصرا في
القسمين اي في التضاد والتضايف وذلك لان تقابل مثل السواد والصفرة ليس من التضايف
وهو ظاهر ولا من التضاد اذ ليس بينهما غاية الخلاف وكذا تقابل الانسانية والفرسية خارج
عن التضاد وايضا المعدوم للتعاقب الاولى ان يجعل تقابل الصاعدة والهابطة بدل تقابل
الانسانية والفرسية فانهما لا يجوز تعاقبهما كما اشار اليه والقسمة انما انحصرت
بالنسبة الى التضاد المشهوري اذ يندرج فيه تقابل مثل السواد والصفرة وتقابل الصاعدة

والهابطة ولا تم الانسان والفرس فهما متباينان لا متقابلان كما ذكرنا
مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما مع ان السلب والايجاب يمتنع ارتفاعهما
لكن هذا الامتناع مبني على انحصار تقابل السلب والايجاب في التناقض وهو ممنوع قال الشيخ
في الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة التناقض بل هو مقابل من حيث
هو سالب لمحمول آخر فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا
البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور لان موضوع عدم
اللازم مباين لموضوع الملزوم منع ذلك بانه قد يكون اللازم والملزوم عرضين
في موضوع ويكون ذلك الموضوع بعينه موضوعا لعدم اللازم ايضا كمسالة الحركة الملزومة
لتحيز المحل لا يقال عدم اللازم قائم باللازم والملزوم قائم بالموضوع فلا يتحد
موضوعهما لانا نقول المراد بعدم اللازم عدم مضاف الى اللازم قائم بالمحل
الذي انتفى عنه اللازم فيتحدان موضوعا فان التقابل يصدق على هذه الاربعة
صدق المقول في جواب ما هو لا شك ان التقابل لا ينقسم الى هذه الاربعة التي له بالجهة
فيكون اعم من كل واحد منها اما جنسا او عرضا عاما ثم ان مفهوم التقابل مندرج تحت التضايف
لان التضايف يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس الى غير ذلك
الى غير ذلك مما لا ينحصر فيكون مفهوم التقابل اخص من مفهوم التضايف مع انه اعم منه
فان قلنا ان مفهوم التضايف امر عارض لمفهوم التقابل كان مفهوم التقابل من حيث هو هو
اعم من التضايف ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه عينا فيكون الكلي من حيث هو
اعم من مفهوم الجنس من حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص والحصة يكون المعروض اعم والعارض
اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وان قلنا
ان مفهوم التضايف جنس لمفهوم التقابل لم يكن عارضا له وح يجاب بان مفهوم التقابل
من حيث هو هو مندرج تحت التضايف وفرد من افراده واخص منه ولا تم من حيث الصدق
والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو في مفهوم تحت آخر وعدم اندراجه
فيه من حيث الصدق على افراده كما يجوز ان مثلا فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم

مندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق عليه ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا
فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم
تحت الآخر وكذا الحال في مفهومي المتضايف والمتقابل فان مفهوم المتقابل من حيث صدقه على افراده
اعم من المتضايف ومن حيث هو هو مندرج تحت المتضايف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم
انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر عارضا على المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا
كان ذاتيا له فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت
اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف
الا على عارض تلك الاقسام وعليها من حيث انها معروضة لذلك العارض ولا يلزم صدقه
على تلك الاقسام في انفسها وكلامه بذلك يتم مقصودنا   وكذلك السواد نظرا الى
ذاته ضد للبياض وحاصله ان التضاد بين السواد والبياض والتضايف بين عارضيهما
فيكون المتضادان من حيث انهما معروضان لعارضيهما داخلين مندرجين تحت المتضايفين
فيكون احد القسمين مندرجا تحت القسم الآخر لكن باعتبار عارض ولا استحالة في ذلك ايضا
بل نقول مفهوم المتضاد من حيث هو هو مندرج تحت المتضايف من حيث الصدق على
افراده لا يندرج تحت المتضايف وكذا كل متقابلين من حيث انهما متقابلان بذلك التقابل مندرجان
تحت المتضايفين المضافان كالابوة والبنوة فانهما مع اندراجهما بذاتيهما تحت المتضايف مندرجان
ايضا تحته بذلك الاعتبار اعني عروض التقابل لهما   اعني الضد المحمول على كل واحد منهما والمجموع المعتبر
وهو الضد المقيد بعنوان ضد فالاول من المتضايف الحقيقي بمنزلة الابوة والثاني من المتضايف المشهوري
بمنزلة الاب   واشد انواع التقابل تقابل الايجاب والسلب استدل على ذلك بوجوه
بلغه منقوله من الملخص الاول قوله ان الامر الذي يصدق عليه محمول ان سلب الخير مثلا انما ينافيه
اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان ايضا على ذات
واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة
من الجانبين انحصر ايضا منافي الخير في سلبه لما انحصر منافي ايجابه في سلبه كان التقابل بين الايجاب
والسلب اقوى من التقابل بين الضدين وتوضيحه انه يقال على طبق ما تقرر ان سلب السواد لا ينافيه

منافيه ايجاب البياض ولا سلبه بل لا ينافيه الا ايجاب السواد وايجاب
السواد ايضا لا ينافيه الا سلبه واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا
لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه
لكون المنافاة من الجانبين متحققة لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما
انحصار منافيه في السلب فكلا او لا يرى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولا ينافيه
سلبه وان سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب
والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شيء
هو اقوى منه وان زعم ان المنافاة اخص من التقابل وليس يلزم من نفي الخاص
نفي العام قلنا لم قلت انه على تقدير ذلك الانحصار يكون تقابل السلب والايجاب
اقوى اذ لا نفهم من الاقوى الا الاشد تاثيرا ويجوز ان يكون بهذه الشدة في الضد
وغيره اقوى قال المعترض الاولى ان يقال في توجيهه ان سلب شيء يشمل جميع
ما عدا ذلك الشيء فلا يقابله شيء منه فتعين لمقابلته بالذات ذلك الشيء لا غير والمقابلة
من الجانبين فيقابل ذلك الشيء السلب لا غير فضد الشيء لا يقابله بالذات وانت خبير بان هذا
تغيير في العبارة وتبديل للمنافاة بالمقابلة ومع ذلك فالاسولة واردة باسرها عليها
ايضا   وايضا للمحرر عقدان هذا هو الوجه الثاني ومبناه على ان الرافع للذات
اقوى مقابلة ومنافاة من الرافع للازم العرضي فقد منع ذلك بان العرضي اذا كان لازما
كان رافعه رافعا للملزوم ايضا لا يقال ان الرافع بلا واسطة اقوى من الرافع
بواسطة لافتقاره في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة
تسخينا قويا لا يسخن النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هنا كذلك
وايضا فان الشر لو اشتمل على انه ليس بخير هذا هو الوجه الثالث وحاصله ان منافي الشيء
اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة
رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما يحصل
واجب الحكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ

اذ لو لا استحالته عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع
لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا لرفع الاول
فلم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر ظاهرا
الاستلزام لرفع المفهوم الاول فيحكم مع ملاحظته بشعور باستلزام اجمالا او لا يشعر بهذا الشعور
الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا انا اذا
اعتقدنا ان هذا شجر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهوم منع ذلك لذاته من
اعتقاد انه حجر اذا اتحدا او صحاه ظهر ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب
وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى وهو
مقول على الاربعة بالتشكيك كما ذكر وقد عرفت ان مفهوم التقابل اشد واقوى في
تقابل السلب والايجاب من سائر الاقسام وعلى هذا ينبغي ان يكون ما هو اقرب اليه اولى بمفهوم
التقابل واشد فيه مما عداه فيكون ح تقابل العدم والملكة اقوى من تقابل التضاد والتضايف
ومنهم من جعل تقابل التضاد اقوى من تقابل السلب والايجاب ايضا نظرا الى ان اجتماع الضدين
يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فلا يكون جنسا للاربعة وذلك
لان الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وفيه بحث لان ذلك انما صح
فيما يصح في الماهيات الحقيقية دون المفهومات الاعتبارية قال الامام في الملخص ان التقابل
ليس جنسا لهذه الاربعة لانا قد نعقل ماهية المتضايفين ولم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما
وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بهذا الاعتبار المسمى بالتقابل وهذا انما يدل على ان مفهوم
التقابل بل المتقابل ليس ذاتيا للذوات المتقابلة كالايجاب والسلب والسواد والبياض والابوة
والبنوة لانها قد تعقل بكنهها مع الغفلة عن كونها متقابلة والكلام في ان مفهوم التقابل
هل هو ذاتي لما صدق عليه من اقسامه الاربعة اعني التضاد والتضايف وتقابل السلب
والايجاب وتقابل العدم والملكة فتأمل تقابل الايجاب والسلب يقال له التناقض قدس سره
هنا اشارة الى ان السلب والايجاب لا ينحصر في التناقض على ما يشعر به ظاهر عبارة المتن
والشرح فقد دل على ما ذكرناه كلام الشيخ في الشفاء كما نقلناه هناك وعرفت انه

بانه اختلاف القضيتين قيل عليه انما عرف بذلك تناقض القضايا لا مطلق
التناقض اقول اراد بهذا القائل ان التناقض قد يكون في المفردات
كما يكون في القضايا وفي عبارة المتن حيث قال ويتحقق التناقض في القضايا
بشرائط نوع اشعار بذلك فالتعريف انما هو لاحد قسمي التناقض لا المطلق المتناول
لقسميه فالصحيح تعريف مطلق التناقض بما يشمل النقيضين كلام الشارح ولا اشتباه في
تناقض القضايا واما في المفردات فنقول فيها ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه
صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات
واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول
القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتباينان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا
نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعي ان التنافي لا يحتاج
في التحقق الى الاعتبار كما في القضايا وان لم في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان
في نفسه اشد بعدا عنه من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان الموجودان
على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه
نفسه او رفعه عن شيء واذا اعتبر في مفهوم الانسان صدقه على شيء كان حرف السلب
الداخل عليه رافعا لذلك الصدق وكان هناك ايضا مفهوم الانسان لشيء وسلبه عنه
فهما قضيتان في المعنى متناقضان عند اجتماع الشرائط المذكورة لكن ان لوحظ مفهوم
صدق الانسان ومفهوم سلبه ونسبا الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما فيه ولا ارتفاعهما
عنها لان كل مفهوم سواهما يصدق عليه انه انسان او يصدق عليه انه ليس بانسان فبهذا
الاعتبار هما مفردان متناقضان كما ان القضيتين اللتين هما محمولاهما متناقضان ايضا
والقوم يسمون اللاانسان الملحوظ على الوجه المذكور اولا نقيضا بمعنى العدول وللمأخوذ
على الوجه الثاني نقيضا بمعنى السلب وانت خبير بان الاول ليس نقيضا حقيقيا للانسان ولذلك
النقيض البعيد وان الثاني وان كان نقيضا لكن التناقض بينه وبين الانسان في قوة تناقض
القضايا فقد رجع التناقض الحقيقي بين المفردات الى تناقض القضايا فلذلك عرفوا التناقض

بأنه اختلاف القضيتين وصرح بعضهم بأنه لا تناقض بين التصورات
بحيث يقتضي لذاته اي لا اختلاف بالايجاب والسلب يكون مستقلا في ذلك الاقتضاء
فلا يكون فيه محتاجا الى امر آخر فانما يتحقق ذلك الاختلاف بعين صدق احدى القضيتين
وكذب الاخرى   وقد اشترطوا في تحقق التناقض قيل بعض القضية ونقيضها
بعينها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه ولا حاجة في تحقق
التناقض بين الشيء ورفعه بعينه الى اعتبار شيء من تلك الشرائط نعم قد يعبر عن نقيضها بما
مساو له لذلك الرفع فيحتاجون في معرفة المساواة الى تلك الشرائط فانه يقتضي حقيقة
مستغن عن اعتبار الشرائط   ولا اختصاص لشيء منها باحدهما دون الاخر رد
على من جعل وحدة الكل والجزء ووحدة الشرط راجعين الى وحدة الموضوع وجعل
الاربعة الباقية راجعة الى وحدة المحمول والحق انه لا اختصاص كما يظهر من اعتبار القضايا
وعكوسها قال التاسع المصنف اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندي اي ان لم يكن
الهواء باردا شديدا ولا تجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء ولا وجودها
جزءا من الموضوع الذي هو الشمس ولا من المحمول الذي هو قولنا تجفف الثوب الندي
بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهواء غير
الشمس مع عدم البرودة غيره او قيل تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها
حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي
ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من
المسهل الا تعسفا ومما نقلنا من كلامه يظهر ان الاكتفاء بوحدتي الموضوع والمحمول
لا يخلو عن تعسف وكذا الاكتفاء بالوحدة النسبة لاحتياج رد الكل الى وحدة النسبة
الحكمية لان اختلاف الموضوع والمحمول وسائر ما ذكر يستلزم اختلاف النسبة وتغايرها
بالكلية   فان الجزئية ضد اي ضد للكلية فقد تبين لك فيما سبق ان اطلاق الضد
على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع
لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب

الذي هو اعم من التناقض على ما مر   هذا اذا كانت القضايا مطلقة
لم يرد ان المطلقات الشخصية او المحصورات تتناقض بعضها مع بعض ويكفي لتحقق التناقض
بينها اذا كانت شخصية الشرائط الثمانية واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهمه
ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل المراد ان هذه الشرائط يكفي اعتبارها مع
كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة
والاختلاف فيها فكأنه قال التناقض القضايا بالشرائط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها
وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات تكون تسعا وفي
المحصورات عشرا ونظرا وبعضهم ترك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية
على حدة ثم اعتبارهم شرائطه بحسب الجهات في المختلطات   هذا الشرط عاشر
وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما اه وقد نوقش في ذلك بان هذا
الشرط بهذا الاعتبار يغني عن اشتراط ما عداه اذ مع تحققه لا فائدة فيما عداه فيكون
هذا شرطا كافيا لا عاشرا لها وان كانت مناقشة في العبارة لظهور قصده الى
ان العاشر هو الاختلاف في الجهة كما يحمل عليه عبارة المتن لكنها حقة   وجميع
القضايا الصادقة عليها الامكان يجوز صدق موجبتها وسالبتها من جنس واحد
في مادة الامكان وقيل صدق الدائمتين يستلزم صدق الدائمة والمطلقة المخالفة
التي هي نقيض الدائمة وكذا صدق المنتشرتين والعرفيتين يستلزم صدق النقيضين
ويتوجه ان ما ذكره غير صحيح قطعا قال اذا قيد العدم بالملكة في القضايا بان يقيد العدم
بالملكة ثم يجعل محمولا سميت معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم
ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولنا زيد اعمى وجاهل او ساكت او ساكن وبلفظ
معدول كقولنا زيد لا عالم بان تركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا المعتبر في القضية
المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او بحسب نوعه او جنسه قريبا كان
او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر

او عدمي به

عبر عنه بلفظ وجودي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف
العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه مثل بدن الحي
المستلزم للصحة او المرض هذا المثال انما يطابق المقصود على القول بان المرض حينئذ وجودية
مضادة للصحة مع القول بنفي الحالة المتوسطة بين الصحة والمرض اما على القول بان المرض
عدم ملكة الصحة فلا يكون مطابقا اذ لا يكون ضد الصحة بل يقابلها تقابل العدم والملكة
وكذا لا يطابقه على القول بالحالة الثالثة اذ لا يكون ح بدن الحي مستلزما لاحد الضدين
اعني الصحة والمرض نعم ان جعل الحالة الثالثة ضدا لهما مشهوريا كان مستلزما لاحد
الاضداد لا بعينه كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة والوسط وكذا السماء
الخالي عن السواد والبياض وما يتوسط بينهما من الالوان كالفاتر المتوسط
بين الحار والبارد اراد الفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة وكذا اراد الحمرة
المتوسطة بين السواد والبياض اراد اللاعدل اللاجور المتوسط بين العدل والجور لكنه
تسامح في العبارة لظهور المراد ولا تقبل للشيء الواحد ضدان اي في التضاد
الحقيقي كما سيصرح به لان تعدد الاضداد في التضاد المشهوري [illegible]
فالذي يلزم من وجوده عدم الضد اراد بالضد الشيء الذي اضاف اليه الضد في قوله
لان ضد الشيء كانه قال فالذي يلزم من وجوده عدم الشيء كان الضد الا ان
ضد الذي ينسب للامرين بجهتين مختلفتين فيحتمل ان لا يجوز ان يكون الضد الا ان
لجهة واحدة هي عين ان المضاد الذاتي وتنبيك الامرين فلا يكون في الاول جهتان
مختلفتان يضاد بكل واحدة منهما واحدا من الامرين ويمكن ان يدفع بان خصوصيته ذات
شيء او الكائنة من حيث هي تلك الخصوصية في غاية البعد عن خصوصية ذات شيء اخر مقصود كون
الخصوصية للاول من تلك الجهة في غاية البعد من خصوصية الشيء بالفعل لان غاية البعد لا وسيما معللة
بذاتي الاوساط والثالثة التي لم توجد في الخصوصية الثالثة بل لا بد ان يكون غاية بعدها عن الثانية من جهة
اخرى ولا تستغني في مثال ذلك من الاستعانة بالحدس كما لا يخفى فعلم ان ضد الواحد على كل تقدير

تقدير ليس الا واحدا المعلوم من التقدير الاخير ان الواحد من جهة واحدة
لا يكون ضده الا واحدا لكنه جعل الواحد الذي له جهات متعددة احادا متكثرة
فاطلق القول بان الواحد لا يكون ضده الا واحدا والجواب ان الشجاعة لا
يكون ضد الشيء منهما بل كل واحد منهما ضد للافراد بينهما غاية الخلاف والشجاعة المتوسطة
كالحمرة المتوسطة بين السواد والبياض لما فرغ عن لواحق الماهية شرع في لواحق
الموجود افتتح الكتاب بمباحث الوجود الذي هو العارض وعقبها باحوال الماهية التي هي
المعروض ثم شرع في احوال المعروض الماخوذ مع العارض اعني الماهية الموجودة واعلم ان
جعل مباحث العلل والمعلولات داخلة في الامور العامة هو الصواب لان العلية والمعلولية
من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب ومنهم من افردها
عنها متابعة للامام في كتابه الملخص والمباحث المشرقية والعلة ما يصدر عنه امر
هذا التعريف بحسب ظاهره لا يتناول العلة المادية او الصورية او الغائية وحدها اذ لا
صدور عنها لانها غير مؤثرة فالاولى ان يعرف بما يحتاج فيقال ما يحتاج اليه امر سواء
كان احتياجه اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجة او بحسبهما معا كالعلل الداخلة
فالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء وفيه اشعار بلزوم التركيب في العلة التامة
وليس بلازم لجواز ان يصدر بسيط هو جوهر عن فاعل بسيط لا يصل لغاية ولا يتوقف تاثيره
فيه على شرط ولا يتصور هناك مانع عن ذلك التاثير فيكون العلة التامة بسيطة بلا شبهة لا يقال
لا بد من اعتبار امكان المعلول مع الفاعل فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج
الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يصر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ
في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع
الفاعل مرة اخرى فالاولى ان يقال العلة التامة ما يحتاج اليه الشيء ولا يتوقف على امر خارج
عنه وليس المراد من دخول عدم المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيئا يعني ان
العدم لا يكون مؤثرا في الوجود وهذا بديهي لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود
فان العقل لا يستغني عن ذلك ومنهم من قال ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي

كعدم الباب المانع من الدخول مثلا فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ
فيه وانه تكلف فان بديهة العقل لا تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف
عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود
اخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن
حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة
للموجود لا بد ان تكون موجودة هو ان ما له مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا
وما له مدخل في وجوده من حيث العدم لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود
والعدم لا بد ان يوجد ثم يعدم وهذا معنى وجود العلة التامة حصولها والحق ان يجب وجود كل واحد
من اجزائها فانا لم نحكم العقل به ضرورة ولا قام عليه برهان   يجب ان يكون علته التامة موجودة
اولا وبالذات قد تقدم ان تقدم العلة التامة على معلولها اشكالا نعم كل واحد من اجزائها
متقدم على المعلول تقدما بالطبع   والاول اي ما يكون المعلول به بالقوة وهو
العلة المادية كالخشب بالنسبة الى السرير او بالفعل هو العلة الصورية كصورة السرير بالنسبة اليه
ليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما
وغيرهما من اجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اي اما بالفعل او بالقوة واعلم ان العلل
الداخلة في قوام المعلول يسمى علل الماهية والخارجة عنه يسمى علل الوجود وبينهما على ان القسم
الاول يتوقف عليه الماهية كما يتوقف عليه الوجود وان القسم الثاني يتوقف عليه الوجود دون الماهية
وربما يقال ان العلل الداخلة اعني اجزاء الماهية لا تنحصر في المادة والصورة لان الجنس والفصل
من اجزاء الماهية وليس شيء منهما مادة ولا صورة ويجاب بان الجنس اذا اخذ من حيث هو جزء اعني
بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او بان كلا منهما يتوقف عليه الوجود
الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية   والتام الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم
العلة المادية او الفاعلية كما نبينا بل نقول ان العلل الخارجة عن المعلول لا تنحصر في الفاعلية
والغائية لان الشرائط وارتفاع الموانع من العلل الخارجة قطعا مع انها ليست منها الوجود
ولا لاجلها الوجود فاجاب   بانها اي من تتمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل

المستقل ما بالفاعلية ولا استقلال الا بحصول الشرائط وارتفاع الموانع
والتام من تتمة العلة المادية لانها علة قابلة والقابل انما يكون قابلا بالفعل باجتماع
الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجعل بعضها كالاول راجعا الى الفاعل وما عداها
راجعا الى المادة فان قلت   الموضوع في الاعراض من العلل الناقصة الخارجة
عن المعلول   فهو من تتمة ماذا قلت   هو مع كونه خارجا شبيه بالمادة مشابهة
تامة في كونها قابلة فلذلك جعل من عدادها ولم يعتبر قسما برأسه وقد يقال في تفصيل
الاقسام ما يتوقف عليه الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما مقارن للمعلول اي محل له
فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها والثاني
غير مقارن فاما ان يكون منه الوجود او لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك وهو اما ان يكون
وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءا اما ان يكون
جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة   فلهذا لم يجعلهما
بالاستقلال قسمين يعني ان كل واحد منهما وان كان قسما برأسه غير مندرج في تتمة الفاعل والمادة
لكنهما لم يفردا بالذكر بناء على انهما من توابعهما ومتممهما وقد تقدم اشارة الى ان كل معلول
لا يجب ان يكون علة تامة مشتملة على جميع ما ذكر من اقسام العلة الناقصة فان ما ليس بمركب لا
يتصور له مادة ولا صورة وما لا شعور لفاعله بما يصدر عنه او له شعور لكنه لا يفعل
لغرض لا يكون له علة غائية وما لا يتوقف صدوره عن فاعله على امر وجودي لا يكون له
شرط وما لا يتصور له مانع لفيضانه عن مبدئه لا يعقل له عدم مانع وما يكون جوهرا
لا موضوع له والجوهر اذا لم يكن مما يحل في شيء لا محل قابلا له بل الذي لا بد منه في
كل معلول هو العلة الفاعلية وربما يكون وحدها كافية في ايجاده فيكون علة تامة له وربما
ينضم اليه بعض ما عداه من الامور المذكورة او جميعها فيكون العلة التامة مركبة   لكان
لزم ان يمتنع او يبقى على امكانه بعد ما بالفاعل او اذا وجد مستجمعا لجميع ما يتوقف عليه تاثيره في
المعلول وهو العلة التامة وجب وجود المعلول منه ولا يجوز تخلفه عنه لانه ان لم يجب وجوده
وصدوره عنه فاما ان يمتنع صدوره عنه او يمكن والاول باطل بالضرورة اذ لا يكون مرجح

مع علة تامة له والا لكان الضابط اذ لو جاز وجوده وعدمه فلنفرض انه وجد معه
فاما ان يكون وجوده بامر زايد او لا لا سبيل الى الثاني وقد يقال لانا نختار انه لا يمتنع
وجوده عنه فلذلك فيكون ممكنا قلنا ان اردت بامكانه انه تساوى طرفي وجوده
عنه ولا وجوده عنه لم يصل الى حد الوجوب لا امتناع فهو مسلم ولا يجديك نفعا لجواز ان
يكون مع ذلك وجوده عنه راجحا لم يصل الى حد الوجوب فاذا فرض وجوده معه بلا امر
زايد لم يلزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح ليكون محالا بل يلزم وقوع الطرف الراجح
ولا استحالة فيه ممنوعة وان اردت بامكانه ان يتساوى كل من طرفي وجوده وعدمه فممنوع لما ذكرنا
من جواز رجحان وجوده غير منته الى حد الوجوب لا يقال قد تقدم ان احد طرفي الممكن
لا يكون راجحا واولى به وان لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب لانا نقول ذلك اذا
كان الرجحان مستندا الى ذاته ورجحان الوجود ههنا مستند الى علته التامة فجاز كونه ههنا كذلك
من الدليل الدال على ان الاولوية الحاصلة من امر خارج لا يكفي لوجود الممكن بعد عرفت ما يرد عليه
ههنا كذلك ايضا فالصواب ههنا ان يستدل بما ذكرنا هناك من ان المعلول اذا لم يجب
وجوده مع العلة التامة فلنفرض وجوده معها في زمان وعدمه معها في زمان اخر فاختصاص
الوجود بذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لزم ان لا يكون العلة التامة علة تامة
وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من العلة
التامة مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح
من المختار وانه جايز عند بعضهم لان المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح وتقريره لاندفاع
ان المختار بارادته او تعلق تلك ارادته يرجح احد مقدوريه على الاخر لا الداعي والمفروض
ههنا ان مع ارادته وتعلقها موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد
الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا
كما ذكره لا يجوز ان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام العلة اراد بالعلة الفاعل لان الكلام
في الفاعل وايضا ليطابق المتن اعني قوله ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل لكن
لكن يشارك الفاعل في هذا الحكم ما عدا المعد من العلل كالمادة والصورة والشرط وارتفاع الموانع

الموانع اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانعدام
الكل بانعدام جزئه بديهة واما الفاعل مع الشرط وارتفاع الموانع فلا يبقى ايضا
المعلول بعدها لما ذكره من ان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله
الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات
محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تأثيره من وجود الشرط وارتفاع الموانع
فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول
وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واعترض
عليه بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة
له اولا حتى يعدم بعدمها اذ من الجائز ان يكون للمعلول الواحد علتان مستقلتان على سبيل
البدل فاذا اوجدته احديهما ثم انعدمت توجد الاخرى في زمان انعدام الاولى فيحفظ
المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته والبرهان انما قام على امتناع اجتماع
علتين مستقلتين معا لا على البدل وتوضيحه ان يقال جاز ان ينعدم الفاعل في زمان
ولا ينعدم المعلول فيه بل يقوم مقامه فاعل اخر غاية ما في الباب انه يلزم ان يكون الفاعل الاول
مع ساير العلل علة تامة لذلك المعلول والفاعل الثاني مع ساير العلل ايضا علة تامة اخرى له ولا
استحالة في ذلك لجواز ان يمتنع اجتماع الفاعلين فيمتنع ايضا اجتماع المستقلين وقد سبق انه
لا دليل على امتناع مستقلين ممتنعي الاجتماع فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المعلول وكذا لا يلزم
من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر فلا يلزم ايضا من انتفاء العلة
التامة انتفاء المعلول اقول لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل
البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت في ابتداء وجود ذلك
المعلول الشخصي لكن ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم ينعدم هذه
العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد
الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى
ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل

الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولي اذ يلزم
ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث
اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخري بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولي ابتداء
فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة التامة بتعدد الفاعل اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين
من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره علي احدهما لا بعينه
قلت تاثيره علي احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط ولا في
العلة التامة وان توقف تاثيره علي احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط
بخصوصية الاخر تاثيرا اخر وتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع واذا كان التاثير
متوقفا علي خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر فان قلت الدليل منقوض بالعلة المعدة بجريانه
فيها علي قياس الشرط وعدم المانع مع جواز بقاء المعلول بعدها كما سيأتي قلت لا انتقاض
بالمعدة لما عرفت من ان المعد لها مدخل في وجود المعلول بوجودها وعدمها الطاري علي وجودها
فعدمها الطاري بتحقق العلة التامة فلا يكون زوال المعد وحده مقتضيا لزوال المعلول بل
مقتضيا لوجوده فللمعد باعتبار مدخلية وجوده شبه بالشرط وباعتبار مدخلية عدمه شبه بالمانع
فيصح ان يعد قسما براسه من العلل الناقصة فان قلت ما ذكرته يدل علي وجوب انعدام
المعد حال وجود المعلول والمتبادر من عبارتي متن الكتاب جواز انعدامه قلت لا منافاة
بين الجواز بمعني الامكان العام وبين الوجوب وانما اقتصر فيهما ذكر الجواز وما يؤدي معناه
رعاية لمقابلة اللاجواز وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز
ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان
قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول علي
تفاوت مراتب الاستعداد وادني مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد
هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه والذي يبطل تقريره
ان يقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن
يبقي بعد الاب والبناء فاعل ولا اقل من ان يكون شرطا له مع بقاء البناء بعده وكذا النار علة

علة فاعلية او شرط لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فيبطل
ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقي بعد العلة فان البناء اي البناء ليس علة
فاعلية لوجود البناء بل هو بارادة مخصوصة وشرائط معينة علة فاعلية لحركة يده مثلا وتلك
الحركة علة لحركة امور تركب منها البناء ثم انتهاء حركته علة لانتهاء حركة تلك الامور وانتهاء
حركة تلك الامور مع اشياء اخر تحركت من محرك اخر علة لاجتماعها علي وضع مخصوص وذلك الاجتماع
علة لتشكل تلك الامور بشكل مخصوص فالشكل المخصوص الذي هو معلول لاجتماع تلك الامور
علي هيئة معينة باق ببقاء ذلك الاجتماع وزايل بزواله وكذا الاجتماع المعلول لانتهاء حركة
تلك الامور مع اشياء ذلك المحرك باق ببقاء ذلك الانتهاء مع الاشياء زايل بزواله
وكذلك حركة تلك الامور المعلولة لحركته باقية مع حركته مستندة بانتهائها وانتهاء حركتها المستند
الي انتهاء حركة البناء باق ببقائه ولا يتصور ههنا زوال اصلا وانتهاء حركة البناء المستند
الي عدم شيء ماله مدخل في وجود تلك الحركة مستمر باستمرار عدم ذلك الشيء وكذا حركته باقية
ببقاء علتها مستندة بانتهائها فليس في هذه الصورة بقاء معلول مع انتفاء علته والتحقيق ان حركة
تلك الامور المستندة الي حركة البناء علة معدة لاجتماعها علي وضع مخصوص والعلة الفاعلية
له هي طبايع تلك الامور فالبناء من حيث هو محرك بحركة مخصوصة علة فاعلية لحركة تلك الامور وماخذ
الحركة معدة لاوضاع مخصوصة وما يترتب عليها من الشكل المخصوص لذوات تلك الامور
هي معلولة لعلل اخري ولما وجب انتهاء الحركة عند وجود البناء وجب ايضا ان لا يبقي عنده
علة تلك الحركة المعدة اعني البناء علي الهيئة التي كانت موجبة اعني كونها محركا تلك الحركة المخصوصة
والامر كذلك فلا اشكال وان الاب فهو علة لحركة المني بمعني انه بارادة مخصوصة وحركة
معينة علة فاعلية او شرط تتم به العلة التامة لحركة المني وهذه الحركة اعني حركة المني علة معدة لحصوله
في موضع مخصوص ثم حصوله فيه زمانا مع امور تتجدد شيئا علة لاستعداده لقبول الصورة
الانسانية فليس علة تلك الصورة من المبدأ الفياض فتصوره انسانا وبقاؤه انسانا له علة
اخري غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده فليس ههنا ايضا بقاء معلول بعد علته
وكذلك النار فقد عرفت ان الكلام في بقاء سخونة الماء المسخن بالنار بعد زوال النار فيكفي

بها ان تعاقب النار المجاورة للنار نفد مادة لقبول السخونة عليها من المبدأ
فلذلك جاز بقاؤها بعد النار بعينها او انتقل النار المجاورة للنار للماء وسخنتها
اياه بجملة ما رايته بعد زوال النار الاولى فقد بقي المعلول بعد علته كما اجوب بان كرة
في الشرح وتقريره ان النار مسخنها الماء علة لبطلانها به كان هيولى الماء قابلة لتبدل
لصورته او حافظة لها فلا بد ان تزول عن الهيولى الصورة المائية وتلك العلة المطلقة
عن الهيولى قابلة الصورة المائية او شيء آخر غيرها علة في هذه الحالة التي زال فيها تلك العائلة
لحدوث استعداد تام لقبول الصورة النارية يفيض على الهيولى من المبادي المفارقة صورة
نارية فلذلك كانت هذه الصورة باقية بعد زوال تلك النار المسخنة للماء فليس في هذه الصورة
ايضا تعارض معلول بعد علته المراد بالعلة بالعرض تكون مقارنة لما هو علة بالحقيقة فاذا افرض
ان شيئا آخر علة لاستعداد الصورة النارية كانت العلة المبطلة لقبول الصورة المائية علة بالعرض
اذا قيست الى استعداد النارية وان المعدات تعدم عقيبها او حكمها   اختلفوا في ان الفاعل
الواحد من جميع الوجوه الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية
ولم يكن تعقله آلة ولا شرط ولا قابل هل يجوز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد فذهب الاكثر
المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما
متفق عليه بل النزاع بينهم في ان المبدأ الاول مختار او لا والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد
ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار
تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فاذا تصور ان لا يكون فيه تعدد
بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا   لكان معدومه بحيث يجب اي معدوم كونه
بحيث يجب عنه احدهما غير معدوم كونه بحيث يجب عنه الآخر   وتغاير المفهومين بل الاعتبار
تغاير حقيقتهما لا تعالى   ان اراد تغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين الذين فسر بهما تعلقه
لهذا او علته لذلك فنمنع ان اعتبار بان حقيقتها عارضان للواحد الحقيقي بالقياس الى معلوله
ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به تغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان
اعني علته لهذا او علته لذاك حتى يلزم منه ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نسلم

ان تغاير المفهومين العارضين يدل على تغاير حقيقة معروضهما لجواز ان يعرض لحقيقة
واحدة لا تغاير ولا تعدد فيها اصلا قبل عروضهما بل يجب اي الحقيقة المشار اليها لا باعتبار
لا يخفى عليك ان العلة الموجبة للمعلول يجب ان يكون موجودة قبل المعلول اعني بتقدمه بالذات
وانه يجب ان يكون لها خصوصية معه ليست مع غيره اذ لولا ما لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول
اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنه فتلك الصدور يجب ان يكون للصدر خصوصية
مع الصادر ليست مع غيره ليتعين بها كونه صادرا بذلك الصدور فاذا لم يكن مع العلة الموجدة
امور متعددة لا داخلة فيها ولا خارجة عنها بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه
فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات فاذا افرض لها معلول كانت هي في العلة المذكورة
بحسب ذاتها لها معه خصوصية ليست مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول آخر اذ لا لزم
ان يكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الشيء ولا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست لها
مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما هذا خلف في ثبت بان خصوصيتها بحسب ذاتها مع احدهما غير
خصوصيتها بذاتها مع الآخر لان ذات العلة لما كانت واحدة من جميع الجهات لم يتصور تعدد
الخصوصية بحسبها او اعترف بهذا ويقول المراد تغاير حقيقة المفهومين اعني علة لهذا او علته
لذلك تغاير حقيقة معروضهما الذي هو ذات الفاعل ولا بد من تغاير في ذات الفاعل لوجوب
الاعتبار والتعدد سلك خصوصيات ترتب عليهما عليتان ولا يكون ذلك ما فرض شيئا واحدا
حقيقيا من جميع الوجوه واحد حقيقي كذلك بل فيه تعدد واثنينية اما بالاعتبار او بالذات
نعم قال المصنف وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولما كثر جدا فيه الناس ياوله على ان ما علم
معنى الوضع الحقيقة   وايضا بهذا المفهومان ان كانا كلاهما داخلين بتقدم
من التعريف كاف في اثبات المقصود ولكنه اراد زيادة توضيح للمقصود وتفصيل في الوجه
الاول فيقول ايضا ولم يعده وجها ثانيا بل تقتضيه ان هذين المفهومين متغايرين
قطعا لجواز ان يتعقل احدهما مع الغفلة عن الآخر فلا يجوز ان يكون كل منهما نفس الذات الواحد
الحقيقي والا لزم ان يكون الامر البسيط معقولا مغفولا معا ولا يجوز ايضا دخولهما معا فيه لا لزم
كونه مركبا ولا دخول احدهما وخروج الآخر والا لزم التركيب للامر البسيط ولا خروجهما عنه

والا لازم الشيء ولا كون احدهما بعينه الاخر خارجا والا لازم الشيء ايضا ولا كون
احدهما بعينه الاخر داخلا للزوم التركيب فالاقسام ستة والكل محال   والامر الاضافي
اعتباري وهو يسمى عن العلة على تقدير الخروج ولا يوجب ايضا تكثرا اعتباريا في الواحد
الحقيقي فلا يلزم خلاف المقدر لتاخره عن العلة والمعلول معا فليتدبر   امر اضافي يعرض
للعلة بالقياس الى المعلول من حيث يكونان معا فان العقل اذا ادرك شيئا وقاسه الى معلوله
ادرك بينهما اضافة ونسبة هي صدوره عن ذلك الشيء فهذه النسبة عارضة لهما في العقل ومتاخرة
عنهما قطعا اذ ليس في الخارج الا ذات ذلك الشيء وذات معلوله واما صدوره عنه فامر اعتباري
لا تحقق له في الاعيان ويتفرع على هذه النسبة اضافتان يتعلقان بمعنى المصدرية العارضة
ولا وجود لها ايضا في الخارج وليس كلامنا في هذه النسبة المتاخرة عنهما وما يترتب عليها من الاضافات
والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهذا المعنى متقدم على المعلول فهو غير الاضافة
اي المعنى الثاني للصدور امر غير اضافي وهو كون العلة بحيث يجب عنها المعلول والصدور بهذا
المعنى متقدم على المعلول والمعنى الاضافي اي المعنى الاول متاخر عنه فيتغايران قطعا وذكر
بعض الافاضل ان اطلاق الصدور على معنى غير اضافي لا يوافق اللغة والعرف مع انه فسره به
من هو مضاف لان كون العلة بحيث يجب عنها المعلول مفهوم اضافي ايضا متاخر عن ذاتي
العلة والمعلول فكيف يكون امرا حقيقيا متقدما على المعلول واجاب بما ذكرناه من انه
لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين ولا يكون لها
تلك الخصوصية مع غيره فاذا فرضنا مثلا ان النار يصدر عنها البرودة فلا بد ان يكون له مع
البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب تلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها
وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر ويكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول ضرورة فيعبرون
عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول اخرى
تارة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود وفي هذا المقام حتى ان الخصوصية يتجه ايضا عليها الاشكال
بانها اضافة لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص
بالمعلول المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره ويصح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد

بطريق التجوز مما لا ينكر ولقائل ان يقول ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم
ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة فاعله حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون
فاعلها احد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع معلول
اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل
في الصدور وسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا او ليس
اثبات المط متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تعددها على المعلول ويلزم منه تكثر في الواحد
الحقيقي ولو باعتبار كما يعلم مما اسلفناك في تقرير السابق   وهو يلزم التكثر في الامور
الحقيقية او التركيب اي حين كان ذلك الامر الذي هو المعنى الثاني للصدور ومختلفا متعددا
يلزم التكثر في الامور الحقيقية وذلك على تقدير خروج ذلك المتعدد او خروج احدهما او يلزم
التركيب وذلك على تقدير دخولهما او دخول احدهما وانت تعلم ان لزوم التكثر المذكور والتركيب
انما يتم اذا وجب كون ذلك الامر المختلف المتعدد موجودا خارجيا وقد عرفت ما فيه فالاولى
ان يقتصر على لزوم التكثر في الواحد الحقيقي كما اقتصر عليه المصنف في شرح الاشارات حيث قال ولا
محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة وكما اقتصر عليه الشارح ايضا فيما بعد
حيث قال وان كان اي المعلول فوق واحد لزم ان يكون احدهما اي احد المعنيين مغايرا للفاعل
اي اذا كان الاخر نفس الفاعل فيلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا
من جميع الوجوه   والمط ليس الا اي المط لزوم الخلف الذي خلاف المقدر ليس المط
الا ذلك اي لزوم الخلف المذكور اذ به يتم الكلام ويحصل المرام ولا يتوقف على لزوم الخلف
بوجه اخر من التكثر او التركيب   وبهذا يعلم جواب الوجه الثاني وهو ان يقال اذا كان
المعلول واحدا فكونه مصدرا المعنى الذي عرفت يكون عين الفاعل لا مغايرا له حتى يلزم
ان يصدر عنه اثنان   قيل الواحد من جميع الوجوه قد يسلب عنه اشياء كثيرة هذا
نقض اجمالي للدليل اي لو صح دليلكم لم يمكن ان يسلب عن شيء واحد من جميع الوجوه
اشياء كثيرة لجريانه فيه لكنه بط لان جميع ما سواه مسلوب عنه بالضرورة ولم يلزم منه ان
يتصف باشياء متعددة ولا ان يقبل اشياء متكثرة وهي ايضا باطلان   امور عقلية

لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل الشيء مع ما هو مسلوب عنه اي السلب امر عقلي يتوقف
تعقله على تعقل مسلوب ومسلوب عنه متعددا فانه ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده وكذا
الاتصاف لا يتعقل الا بتعقل موصوف وصفة ولا يكفيه ثبوت الموصوف وحده وكذا القابلية لا يتعقل
الا بتعقل قابل ومقبول فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة
ولا متصفا بصفات كثيرة ولا قابلا لامور متعددة بل كل ذلك انما يتصور للواحد من جهات
متكثرة فلا ينتقض الدليل بشيء من هذه الصور فان قيل ليس المراد من السلوب والاتصاف والقبول المذكورة
من الامور العقلية الاضافية بل كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء آخر وكونه بحيث يتصف وكونه بحيث يقبله اشياء
فما ذكر في المصدرية فلا يتم الجواب قلنا الواحد الحقيقي لا يعقل عندهم اتصافه حقيقة ولا يتصف
باوصاف حقيقية بل كل ما هو متصف بصفات حقيقية او قابل لامور حقيقية فلا بد فيه عنده من تعدد جهات
متكثرة هي حيثيات القبول والاتصاف واما قبول الامور الاعتبارية والاتصاف بها ومن جملتها
السلوب فلا يقتضي حيثيات في الخارج بل في العقل على ما ذكره فالواحد الحقيقي يمكن ان يتصف
بصفات اعتبارية من السلوب والاضافات ولا يقدح ذلك في وحدته الحقيقية لان تلك الاتصافات
بحسب العقل ولا يجوز عندهم اتصافه بصفات حقيقية لاقتضائها ان يكون فيه حيثيات بحسب الخارج
فلا يكون واحدا حقيقيا وفيه بحث لان الواحد الحقيقي المذكور متصف في حد نفسه بحسب الخارج بالسلوب
والاضافات وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف تلك الاتصافات على تعقل المسلوب عنه والمسلوب انما
المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصافات واتصافه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة
لم يكن هو واحدا حقيقيا وهو ظ والا انتقض الدليل به فمن حيث انه يجب عنه ا لا يجب عنه
ب فان قيل لا نم انه من حيث انه يجب عنه ا لا يجب عنه ب انما يصح هذا الحكم اذا لم يجز ان يصدر عن
الواحد من جهة واحدة شيئان وهو ممنوع اذ الكلام فيه فيكون مصادرة قلنا الخصوصية التي باعتبارها
يصدر عنه ا ليست الخصوصية التي باعتبارها يصدر عنه ب لما عرفت من انه لا بد ان يكون للعلة مع
معلولها المعين خصوصية ليست لها مع غيره فلو فرضنا صدور ب عنه من تلك الخصوصية لزم التناقض
قطعا وهو انه يجب عنه ب من حيث لا يجب عنه ب وهذان الاحتجاجان ينبهان على ان الحكم
بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي وقد سبق من كلام المصنف ما يدل على كون الحكم بديهيا

يحتاج فيه الى نوع تنبيه لازالة ما فيه من الخفاء وان مدافعة الناس لهذا الحكم انما
كثرت لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وعلى هذا فما ذكر في صورة الاحتجاج لا يكون الا
تنبيها فلا يقدح فيه المناقشة بمنع او نقض ومعارضة فان قلت اذا كان هذا الحكم
بديهيا والاحتجاج تنبيها فالذي جوز صدور الاشياء عنه بل اسند جميع الاشياء اليه
ابتداء بلا واسطة كيف يتخلص عن المضيق قلت يتخلص عنه بمنع البديهة فان اهل الملل
على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم قد خالفوا هذا الحكم فلا يكون دعوى البداهة فيه مسموعة وما
ذكروا من انه لا بد للعلة من خصوصية مع المعلول المعين لا توجد مع غيره ليستحق بها صدوره
عنها ويترجح بها صدوره دون غيره عنها وادعوا فيه الضرورة ايضا يتجه عليه منع الضرورة ايضا
لجواز ان يكون للذات الواحدة من جميع الجهات مناسبة مخصوصة مع شيء من الاشياء بخصوصه فيصدر عنه
تلك الاشياء دون غيرها وعلى تقدير تسليم البديهة يتخلص عن ذلك بانه تعالى فاعل مختار يصدر عنه بحسب
تعلق ارادته ما يشاء فلا يكون هذا الحكم مناقضا لما ذهب اليه من اسناد جميع الاشياء اليه سبحانه ولو
كان موجبا على ما زعمه الخصم لا يشكل الامر عليه اشكالا مع امكان نفيه بما قررناه من انه متصف
في نفسه بحسب الخارج بسلوب واضافات فجاز ان يصدر عنه باعتبارها اشياء متكثرة فلا يلزم
من ذلك الا ان يكون له تكثر اعتبارية لا في ذاته بل في سلوبه واضافاته ولا محذور فيه اصلا
اجيب بان هذه الامور وجودية باعتبار ربطها او بالوجودية ما لا يكون السلب جزءا
من مفهومه فلا ينافي كونها اعتبارية ولا امتناع في كون الاعتبارات شروطا
وحيثيات للعلل اعترض عليه بان الضرورة قاضية بان ما لا تحقق له خارجا كالاعتبارات
لا يكون شرطا لوجود امر خارجي والاعدام التي يتوهم كونها شروطا كعدم الغيم للقصار
في تسخين الثوب مثلا ليست شروطا بل هي كاشفة عن شروط هي امور وجودية كوقوع
شعاع الشمس على الثوب للقصار والانصاف ان البديهة تحكم بان العلة الموجدة لا بد ان تكون
موجودة لا بان كل ما يتوقف عليه وجود شيء لا بد ان يكون موجودا او وجوديا او لا حاجة له الى
توقف ما يترتب المؤثر على امر عدمي قال المصنف دل ذلك على ان ما زعموه من ان تكثر المعلول
يستلزم تكثر جهات احق باعتبار الكثرة في الاضافات والاعتبارات ليس على سبيل الجزم بل هو بيان للامكان

التكثر في مرتبة واحدة بذلك الوجه مع تجويز ان يكون للتكثر وجه اخر مثل ما ذكره المص
بان يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول مع ذلك
لا يكون الصادر عن الفاعل من جهة واحدة الا واحدا فتامل   ثم من الجائز ان يصدر
عن المتوسطين شيء اي يكون الفاعل الموجد او يكون بشرط التاثير فيه   اي يصدر عن
ب بالنظر الى شيء اخر اي يكون فاعلا او شرطا يتوقف عليه تاثير الفاعل   ولو جوزنا ان يصدر
عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء ليس اذا لم يجوز كون الاعلى شرطا لتاثير الادنى لم يكن
في المرتبة الثانية الا اثنان وفي الثالثة الا اثنا عشر وان جوزنا ذلك كان في المرتبة الثانية
ثلثة كما مر وفي الثالثة عدد هو اضعاف مضاعفة لاثني عشر   ثم يصدر عنه ومن ذلك الواحد
اخر سواء كان المؤثر في الاخر هو الاول بتوسط الثاني او كلاهما معا فانهما متغايران جدا ولذلك
لم يعد فيما سبق كل واحد منهما على حدة وشيء كان في هذا ورود الاعتراض المذكور   فكونه مصدرا
للاول غير كونه مصدرا مع الثاني وذلك لان المصدرية الاولى لا مدخل لها للمعلول الاول
والمصدرية الثانية مشتركة فيما بين ان يطلعا وبعود العشا دا بن تقال بما ان المصدريتان ان كانتا
واطلقنا خارجيان او احدهما داخلة والاخرى خارجة الى اخر الكلام والجواب ان المصدرية
الاولى بالمعنى المراد من المصدرية بينهما عين الواحد الحقيقي والمصدرية الثانية عين المجموع من الواحد
الحقيقي ومعلوله الاول ما لا اراه فلا يتجه عليه ان ذلك الاعتراض نقض اجمالي اي لو صح دليلكم
لزم ان لا يصدر عن الواحد الحقيقي اثنان لا بوسط ولا بغير وسط ولا بان يكون احدهما بوسط والاخر
بغير وسط لجريان الدليل في الكل اذ يثبت على جميع هذه التقادير للواحد الحقيقي مصدريتان فكانتا
اما خارجيتان عنه او داخلتان فيه الى اخر الدليل لانك ان ما ذكره من انه مصدر للاول بالذات
وللثاني بتوسط الاول لا يدفع ذلك النقض   ووجوبه بكل منهما يقتضي استغناءه عن الاخرى
اذ بالنظر الى كل واحدة منهما يوجد وان لم يوجد الاخرى لان المفروض الاستقلال ومعنى الاستغناء
واذا كان مستغنيا عنهما لم يكن واحدة منهما علة فضلا عن كونها علة مستقلة هذا خلاف واجتماع علتين مستقلتين
على واحد بالشخص يستلزم وقوع المح وامكان اجتماعهما يستلزم امكانه وان لم يتواردا على البدل فانه ثبت
جنبه بحاله مما اسلفناك بحقيقته قال بعض الفضلاء ان التعاقب والتوارد على البدل ايضا مح

محال اذ لو كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود
المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول فيلزم
كون المعلول موجودا ومعدوما معا وما نقل من ان اصل الخارج والتدوير يجوز توارد هما
مستقلا على حركة الشمس فجوابه ان المعلول ههنا اعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص لا يقال
ان استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي موقوف على انه لا يجوز ان يكون للواحد الشخصي علتان
مستقلتان على البدل فكان اثباته دورا   لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث
هي لا يختلف لما تقرر ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد هذا اذا كان المقتضي للمعلول هو
الطبيعة من حيث هي لا باعتبار تشخصاتها المختلفة الهويات اذ لو كان اقتضاؤها بحسبها
جاز ان يتنوع المعلول الى انواع مختلفة على حسب اختلاف تلك الهويات فيكون فرد من افراد
الطبيعة النوعية علة لفرد من نوع وفرد اخر من تلك الطبيعة علة لفرد اخر من نوع اخر هذا
وقد يتنوع في اقتضاء الطبيعة من حيث هي نوعا واحدا فقط بان الواحد بالنوع يجوز تركبه
من جنس وفصول فجاز اقتضاؤه بحسب كل منهما نوعا من المعلول   بناء على ان يعرض
افراده واقع لعلة وبعضها باخرى اي الاول مبني على ان الماهية النوعية يوجد في الاعيان عن
علل متعددة لاستحالة وقوع الكلي في الاعيان والثاني مبني ان الموجود الواحد في الاعيان الذي
يجب ان يكون جزئيا حقيقيا له علل متعددة لما عرفت من استحالته   كالحرارة التي العلل
بعض جزئياتها بالنار لا تشك ان النار لها مدخل في الحرارة الثابتة لها وان الحركة لها مدخل
في الحرارة الحادثة عندها وكذا الشعاع له مدخل في الحرارة الشعاعية فان كانت هذه الامور عللا
مستقلة لتلك الحرارات فقد ثبت المط وهو توارد العلل المستقلة على المعلول النوعي بالمعنى المذكور
وان لم يكن مستقلة ثبت المط ايضا اذ لكل واحد منهما علة مستقلة قطعا والعلة المستقلة التي يعتبر فيها النار
دون الحركة والشعاع يخالف ما يعتبر فيه احديهما دون النار ومنهم من قال افراد الحرارة غير متماثلة
لان حرارة الشمس يفعل في عين الاعشى ما لا يفعله حرارة النار   فلا يعرض لها الحاجة
بالقياس الى غيرها لان الطبيعة من حيث هي هي لما احتاجت الى تلك العلة المعينة استغنت بها من حيث
هي عن جميع ما عداها فلا يزول استغناؤها   بل الحاجة انما عرضت لفرد من افرادها

والطبيعة من حيث هي عينه ان اراد ان الموجود في الخارج والمحتاج الى العلة هو فرد من
افرادها ولا وجود للطبيعة في الخارج على ما تقرر فلا اشكال في ذلك ويكون معنى احتياج الطبيعة
الى علة ما ان فردا منها يحتاج الى علة معينة وفردا اخر منها يحتاج الى علة معينة اخرى ولم يختص احتياج
افرادها الى علة واحدة معينة لكن يبقى قوله لكن كل واحد من الافراد لما احتاج الى علة معينة اقتضت تلك
العلة ذلك الفرد لزمية الطبيعة لاشتمال الفرد عليها مستدركا بل منافيا لما تقدم لدلالته على وجود
الطبيعة في الخارج في ضمن الافراد وان اراد ان الطبيعة موجودة في ضمن افرادها لكن كل فرد يحتاج
الى علة معينة والطبيعة مستغنية عن العلل المعينة ومحتاجة الى علة ما انه علة ما فيقال من ان علة اما لا وجود
لها الا في العقل فكيف يحتاج اليها الطبيعة الموجودة في الخارج وان سلم ان علة ما لها وجود في الخارج
فلا يتصور وجودها فيه الا في معين فيكون الطبيعة مفتقرة الى ذلك المعين لان المحتاج الى المحتاج
الى شيء محتاج الى ذلك الشيء لا يقال نعم يلزم احتياجها الى احدى المعينات لا المحذور ربما لانا
ان اردتم احد المعينات بعينه وجب ان لا يقع الطبيعة بغيره وان اردتم احدا مقيدا بعدم التعيين فذلك
لا وجود له في الخارج اصلا وان اردتم احدا مطلقا صالحا لكل معين فهذا لا يتحقق الا في ضمن احد
ويعود المحذور   اذ ليس في الخارج شيء هو علة وشيء هو معلول بمعنى مفهومي العلة
والمعلول ربما اشبه على انه لا تأصل لهذين المفهومين في الوجود بل هما يرصدان للموجودات
الخارجية في العقل فلا يرد انه عبارة اعادة للدعوى بعبارة منفصلة كما نبهنا على ذلك في
نظايره   ولو كانا موجودين في الخارج لزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة فقد مر غير
مرة ان التسلسل في امثال ذلك مما يلزم اذا لم يجز ان يكون بعض افراد العلية مثلا خارجيا وبعضها
اعتباريا وهو ممنوع لان وجود طبيعة لا يستلزم وجود جميع افرادها فجاز ان ينتهي السلسلة الى علة اعتبارية
قال ادلية ان يتقدم على النفسه   وهو صحيح لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه يريد بالتقدم الترتب
العقلي على ما مر وان اشكل استحالة تقدم الشيء على نفسه ثم ان كان التوقف بمرتبة واحدة لزم تقدم
الشيء على نفسه بمرتبتين وهكذا ازيد مراتب التقدم على مراتب التوقف بمرتبة اصلا وايا ما كان يلزم
بلزوم توقف الشيء على نفسه فانه صحيح ايضا لان التوقف نسبة لا يتصور الا بين شيئين قال الامام
في الملخص امتناع احتياج كل واحد من الشيئين الى الاخر اما بغير وسط او بواسطة معلوم بالضرورة

وكلامنا في الدور اي في توقف الشيء على ما يتوقف عليه   لانا نعلم
بالضرورة ان توسط معلوم بالضرورة فيقال لا شك ان للماهيات من حيث هي لوازم
يكون هي من هذه الحيثية مقتضية لها فلم لا يجوز ان يكون الوجود من تلك اللوازم والضرورة
مشتركة بين العقلاء والخصم يراجع نفسه لا يجد ذلك الحكم فلا يكون ضروريا وقد تقدم في تحقيق
هذا المقام ما فيه كفاية والضروري قد يخفى فينبه عليه بما يزيل خفاءه فلا يتم سند المصنف
مرة   فلا ينتقض يعني على قولنا من ان علة الوجود اي العلة الموجدة لا بد ان يكون
موجودة قبل وجود معلولها وان الماهية باعتبار الوجود لا يجوز ان يكون علة للوجود
فلانه ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء يحتاج الى ذلك الشيء هذه المقدمة اوردها العلامة بلا
دليل عليها كانه يدعي بداهتها فالمناسب حينئذ ان يمنع المعترض بداهتها ويسنده
باستلزامها لاستحالة وجود المعلول عند وجود العلة القريبة مع عدم البعيدة لكن الظاهر انه استدل
على بطلانها بناء على ان دعوى بداهتها تجري مجرى الاستدلال عليها ويمكن ان يحمل البعض
ما بين تعالى لو صح ما ذكرتم بجميع مقدماته لصح هذه المقدمة ولو صحت لزم الخ فصحة الدليل
مستلزمة للمحال فيبطل بهذا العرض اعني فرض وجود العلة القريبة مع عدم البعيدة فرض
للنقيضين معا فانه لما فرض عدم البعيدة لزمه عدم القريبة لان عدم العلة علة لعدم المعلول ولما
فرض مع ذلك وجود القريبة لزمه وجود البعيدة لان وجود المعلول يستلزم وجود العلة
فقد لزم من الفرض المذكور وجود القريبة والبعيدة معا وعدمهما معا فلزم الاول اعني وجودهما
معا ما يقتضيه وهو وجود المعلول ولزم الثاني اعني عدمهما معا ما يقتضيه وهو عدم المعلول فلم يلزم
وجود المعلول بدون البعيدة كما توهم بل لزم من وجود القريبة والبعيدة معا غاية ما في
الباب انه فرض مع ذلك عدم العلة فلزم عدم المعلول من الفرض الثاني وبذلك يصح وجه لزوم
وجود المعلول ووجه لزوم عدمه في الفرض المذكور   وان سلم انها جزء العلة
اشار بعرض التسليم الى ان العلة القريبة علة تامة وذلك بالنظر الى الظاهر لانها جميع ما يتوقف
عليه الشيء بلا واسطة وفي الحقيقة هي جزء من العلة التامة المفسرة بجميع ما يتوقف عليه الشيء سواء
كان بواسطة او بغير واسطة لكنها مع ذلك جزء مستلزم للمعلول اذ بها تتم العلة التامة فتطلق

فالتخلف عن القرينة تخلف عن العلة التامة في الحقيقة بل الماتقول حاصل انك
فرضت وجود القرينة مع عدم البعيدة مع وجود ولا شك ان هذا الفرض غير مطابق للواقع
او تستحيل وجود القرينة مع عدم البعيدة في نفس الامر فان زعمت انه يلزم من هذا الفرض الذي
لا يطابق الواقع وجود المعلول في نفس الامر فهو ظاهر البطلان لان وجود المعلول في نفس الامر لازم
لوجود القرينة في نفس الامر لا الفرض وجودها فيها وان زعمت انه يلزم من هذا الفرض وجود المعلول
على ذلك التقدير ورد عليه منع التقدير فان وجود المعلول وان كان لازما لوجود العلة القرينة
في نفس الامر لكن تقدير وجودها بدون البعيدة محال فجاز ان لا يكون ذلك اللزوم الواقع بحسب نفس
الامر ثابتا على هذا التقدير المحال وليس مسلما اللزوم على التقدير ايضا كان الحاصل مما ذكرنه
ان لا يكون المحتاج الى شئ محتاجا الى ما لا يحتاج اليه ذلك الشئ على ذلك التقدير الذي لا يطابق
الواقع وذلك لا ينافي احتياجه اليه بحسب نفس الامر وكلا منافيه اذ المقصود ابطال الدور في
نفس الامر لا ابطاله على التقدير هذا وقد وجه سقوط منع التقدير ههنا بان الامر اذا اقتضى
لذاته شيئا فانه يقتضيه على كل حال لان المحال ان كان ذاتيا فلا ينافي ما بالذات وان كان غير
فما بالذات لا يزول بما بالعرض ولا شك ان العلة القرينة لذاتها توجب المعلول وتستلزمه فلا يتخلف
عنها لاجل استحالة التقدير وما اشتهر فيما بينهم من انه يجوز ان يستلزم المحال ليس كليا جاريا في جميع
الصور لجواز ان يكون احد المحالين منافيا للآخر كما في هذه الصورة فلا يجامعه فضلا عن ان يلزمه
الاول لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية يلزم انقطاع السلسلة على تقدير
لا تناهيها وكل ما يلزم عدمه على تقدير وجوده يكون محالا انتهى قيل هذا الكلام الطويل ليس من حاصل
ما ذكره المصنف من الدلالة على ابطال التسلسل والاقرب انه اشارة منه الى طريقة مخترعة له مشهورة عنه وهي
ان الممكن لا يجب لذاته وما لم يجب الشئ لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود
فالممكن من حيث ذاته لا يكون له وجود ولا لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما كان
في الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته تقف عليه احاد الوجود وتنقطع السلسلة به ايضا وتنطبق
عبارة المتن على هذه الطريقة بقوله لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون
علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب فلا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يجب او لا فتوجد وذلك

وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول وقوله لكن الواجب
بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر
الموجودات في الممكن لم يوجد شئ منها فلا بد من وجود علة واجبة لذاتها فيكون طرفا
للسلسلة والاحاد باجمعها متعلقة بكل واحد منها فيكون ممكنة لذاتها واجبة
لغيرها فلها علة وهي نفس الاحاد باجمعها يعتبر تارة مع هيئة اجتماعية يصير بها شيئا
واحدا ويعتبر اخرى بحيث لا يخرج عنها واحد منها بدون اعتبار هيئة اجتماعية يصير بها
شيئا واحدا فان اراد بالاحاد باجمعها المعنى الاول منعنا كون الاحاد ممكنة بل هي
ممتنعة اذ ليس في الخارج الا الاحاد المتعددة التي بعضها مجرد وبعضها مادي وليس لها ماهية
وحدانية الا في العقل وكون كل واحد ممكنا لا يستلزم امكان المجموع بهذا المعنى لان الهيئة التركيبية
العارضة لها في العقل داخلة في هذا المجموع وهي امر اعتباري يستحيل وجودها في الخارج واستحالة
جزء واحد كافية في استحالة الكل وان اراد بالاحاد باجمعها المعنى الاول قلنا علتها
نفسها على معنى انها تكفي بنفسها من غير حاجة الى الخارج عنها فان لكان منها علة للاول والثاني
علة للثالث وهكذا فلكل واحد من احاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن الجملة الماخوذة على هذا
غير الافراد لم يحتج الى علة غير علل الافراد ولا استحالة في تعليل الشئ بنفسه على هذا الوجه
وهو ان يعلل اشياء كل واحد منها بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى
خارجة عنها فيكون معللة بنفسها اي كافية فيها انما المستحيل تعليل شئ واحد معين بنفسه فالجواب
انه لا شك ان الاحاد بالمعنى الثاني موجودات ممكنة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الممكن
الموجود يحتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجدة
كافية في ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة هي داخلة في السلسلة
كانت العلة الموجدة للكل جميع تلك العلل الموجدة للاحاد ونحن نقول جميع تلك العلل
الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة
عنها والاول اعني ان يكون مجموع السلسلة علة موجدة له محال لان العلة الموجدة للشئ
سواء كان ذلك الشئ واحدا حقيقيا او مركبا من احاد متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك

الشيء ومن البين تقدم المجموع على نفسه والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد
من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما متغايران قطعا فالاول
هو المتنازع الذي نحن بصدده وابطاله استدلالا والثاني ما نبه على بطلانه بديهة
على اي وجه فرض اعني سواء فرض تعليل المجموع بالمجموع او تعليل الآحاد بالآحاد
على سبيل الدور او لا على سبيل الدور او كل واحد منها والآحاد لا يجب بكل
واحد منها اي مجموع الآحاد باسرها لا يكون علة الموجد الكافية فيه كل واحد من الآحاد
لان كل واحد منها يحتاج الى علة الموجد له فلا يكون هو مستقلا في ايجاد السلسلة لان موجده
لا بد ان يكون له مدخل في ايجاد السلسلة قطعا وليس موجده صادرا عنه فلا يتصور كون
كل واحد وحده ولا كونه مع ما يصدر عنه كافيا في ايجاد السلسلة لتوقفهما في الايجاد على شيء غير
كل واحد مما ليس صادرا عنه فلو ايضا يلزم من كون كل واحد علة توارد العلل المستقلة على
معلول واحد هو مجموع السلسلة وليس بعض الآحاد اولى بالعلية من بعض الى قوله فيكون
تعلق الآحاد بها بالمعلولية اولى فيحصل الكلام ان بعض الآحاد ليس اولى لان بعضها
اولى وذلك باطل كما يرى لانه تعليل لنفي الشيء باثباته وانه تناقض وهو مدفوع بان المقصود
انه لا اولوية لبعض اصلا لان البعض الذي فرض انه اولى ولا شك انه معلول فيكون علته اولى
بالعكس لانه فلا يكون هو اولى ثم ان تلك العلة ايضا معلولة قطعا فلا يكون هي اولى بل علتها
وهكذا فلا اولوية في شيء من الابعاض فلم نقصد باثبات الاولوية للعلة الا نفيها عن
المعلول ولا تناقض في ذلك كما لا يخفى او امر خارج عنها واليه هو خارج بتمامه عن
السلسلة وما تركب من الداخل فيها والخارج عنها فيكون ذلك الامر الخارج
واجبا لذاته اي يجب ان يكون موجودا لان الكلام في العلة الموجدة وان يكون واجب الوجود
لما ذكره وح يندفع ما قيل انه يجوز ان يعترض عليه بان هذا يدل على جواز ان يكون
السلسلة منتظمة الى غير النهاية ويكون الخارج عنها حكما وعلة للجملة او الآحاد فلا ينقطع السلسلة
بذلك الخارج ويكون اي ذلك الخارج مندرجا في سلسلة اخرى وهكذا الى لا نهاية له من السلاسل
والجواب انه قد بين اولا ان كل واحد من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون ذلك الخارج

الموقوف لها المستقل الا فلا اقل من ان يكون موجد الواحد منها ابتداء فيكون
واقعا في سلسلة السلسلة فينقطع السلسلة به لا يقال ذلك الخارج مركب من واجب
وممكن فلا ينقطع السلسلة لانا نقول ذلك المركب يكون ممكنا واقعا في السلسلة
فلا يكون خارجا عنها هف وح يتم ما ذكره ولا حاجة الى ما قاله المعترض من انه ينبغي
ان يقال ذلك الخارج يجب ان يكون علة موجدة موجبة لبعض تلك الآحاد والا لكان كل واحد
منها واقعا بموجبه الذي هو غيره فيحصل الجملة لحصول جميع آحادها بموجباتها من غير احتياج
الى ذلك الخارج فلا يكون علة للجملة والمفروض خلافه واذا وجب ان يكون علة موجبة لبعض
تلك الآحاد لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد لان ذلك البعض له علة موجبة في السلسلة
فرضا فثبت ان كون علة السلسلة امرا خارجا عنها محال كما ان كونها جزء من السلسلة او نفسها
محال ايضا فبطل السلسلة وهو المط واذا كان مرتبطا بها ولا يكون في وسطها
يكون طرفا فينقطع به السلسلة او بعضها رد ذلك بمثل ما تقدم من جواز كون ذلك الخارج الواجب
علة للسلسلة غير واقع في سلسلة آحادها فلا ينقطع به السلسلة فقيل فظهر انه لا يتم البيان بهذا الوجه
بل بما قدمناه من البيان وقد عرفت انتفاء ان البيان بهذا الوجه تام من غير حاجة الى بيانه المتقدم
فقيل ان اردتم بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه معتبر البناء اي ان اردتم
بالعلة العلة التامة اخترنا ان الآحاد باسرها علة لنفسها ولا يلزم من ذلك تقدمها على نفسها
لان العلة التامة لا يجب تقدمها اذ المركب من المادة والصورة يمتنع تقدمه على المعلول لانه نفسه
فكيف يتقدم اذ ام الشيء على نفسه اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يتوقف
في التأثير الى معاون لا يكون منه اي المراد بالعلة المؤثرة المستقلة بالتأثير في السلسلة ومعنى استقلاله
بالتأثير فيها ان لا يكون له شريك في ذلك التأثير او يكون له شريك في ذلك لكن يكون ذلك
الشريك الذي سماه معاونا صادرا عنه وعن المؤثر المستقل بهذا المعنى هو الذي سميناه علة
موجبة كافية في ايجاد السلسلة وهي الفاعل المستجمع لما له مدخل في تأثيره وهذا الاستقلال لا
ينافي اعتبار شرائط التأثير خارج عن ذات المستقل ان كان معتبرا في استقلاله ولا اعتباره
معاون اي شريك في التأثير صادر عن المستقل انما ينافي اعتبار معاون لا يكون منه

مادة المعلول المركب وصورته فيجب ان يكونا اثرين لهذه العلة المستقلة ايضا ولا شك
ان العلة الموجدة للسلسلة المستقلة بهذا المعنى يكون متقدمة على المعلول فلا يكون نفس الآحاد
ولا كل احد منها لاحتياجه في التأثير الي ما ليس منه وهو علته لا بعض الآحاد لما ذكره لان
تعلق الآحاد بكل بعض من حيث مقوم الآحاد به على السوية فيحمل عليه سلمنا ان كل بعض مساويا
غير سلم كونه جزء من العلة المادية مقوم به المركب لكن لم لا يجوز ان يكون لبعض معين جهة اخرى يقتضي
اختصاصه بفاعلية الجملة دون باقي الابعاض غير مردود بما ذكر في الشرح من ان ذلك البعض المعين
لا علة في السلسلة لمعلولها وسلك العلل التي كونها محصلة للسلسلة مؤثرة فيها اخرى فهي لها علة
اولى بالضرورة فلا اولوية لشيء من الابعاض بالعلية ايضا — يجوز ان يكون ما بعد المعلول
الاول اراد بالمعلول الاول المعلول الاخير لانه اول بحسب اعتبارنا للسلسلة
فلو فرض كونه علة لكان علة اولى بالعلية منه لما ذكرنا اي لو فرض كون ما بعد المعلول الاول الي
غير النهاية علة للسلسلة لم يكن علة لها لان علله اولى بالعلية منه لما ذكرنا من ان شيئا من الابعاض ل
السلسلة ليس باولى بالعلية لان علله اولى بذلك منه فان قلت ما عدا المعلول الاول
الي غير النهاية ليس علة حتى يكون اولى بالعلية منه قلت لو لم يكن له علة لزم استغناء الممكن عن
العلة لانه ممكن لما عرفت ويكون علته على قياس ما ذكرته هو ما عدا المعلولين منها الي غير النهاية
وهكذا الي ما لا يتناهى — واما يلزم ذلك اذا كان له وجود مغاير لوجودات الاجزاء فانه
اذا لم يكن هناك الا وجودات الاجزاء كان المحتاج الي العلة كل واحد من الاجزاء لا المجموع من حيث
هو مجموع والجواب ما حققه من قبل من انه لما كان كل واحد ممكنا موجودا كان الآحاد باسرها
ممكنات موجودة فلا بد لها من علة موجدة كافية في ايجادها ولا يجوز ان يكون نفس الآحاد لما مر
وان تم قوله فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء فقد اعترض عليه بانه مناف لما تقرر في
مباحث الوجود انه بسيط لا تركيب فيه وليس بشيء فان ذلك انما هو في الوجود المطلق المشترك بين
افراده واذا اخذ افرادا متعددة منه معا فلا شك في كون تلك المجموع مركبا من كل واحد من تلك الافراد
وكذا اعترض على قوله وهي في وجودها مفتقرة الي كل واحد من الاجزاء بانا لا نسلم ان هناك موجودا
خارجيا مغايرا للكل واحد حتى يفتقر في وجوده الي وجود كل واحد وانما تلك المغايرة في العقل

لا غير والجواب ان مجموع الآحاد الموجودة اذا اخذ بحيث لا يدخل فيه غيرها بل لا
يخرج عنه شيء منها ليس بمعدوم في الخارج والا لكان عدمه لعدم جزء من اجزائه فيه وقد فرض
انه لم يدخل فيه غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود
والمعدوم ولا شك ان هذا المجموع في الخارج مغاير لكل واحد ويحتاج الي جزءه فيكون محتاجا
الي مغاير فيكون ممكنا بلا شبهة وتم الكلام بناء على ان هذا الافتقار بما لا يحتاج اليه فيما حققنا
وانما ذكره المعترض من ان المغاير لكل واحد موجود في العقل لا في الخارج فمبني على اعتبار الهيئة
الاجتماعية مع الآحاد على ما سلف في كلامه فتأمل والله الموفق — من معلول معين اذا
تسلسلت العلل متصاعدة الي غير النهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الي غير النهاية واعتبرنا
جملة اخرى من علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو اول الجملة الاولى بعدد متناه واذا
تسلسلت المعلولات متنازلة الي لا تناهي اعتبرنا جملة من جملة معينة الي غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى
من معلول هو بعد العلة التي هي مبدأ الجملة الاولى بعدد متناه فيحصل في كل واحدة من هاتين
الصورتين جملتان احدهما ناقصة عن الاخرى بعدد متناه — فان توهم انطباق غير
المتناهي على غير المتناهي صح لانه متوقف على ادراك ما لا نهاية له آنا دفعة وآنا في زمان متناه
والنج — وايضا المح انما لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات من حصول
عدد متناه منهما حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احدهما على الاخرى على الوجه المخصوص
فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائها فان مجموع قيام زيد وعدمه محال
وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه — بالحوادث التي لا اول لها اي الامور المرتبة
التي لا تجتمع في الوجود بل تتعاقب فيه كالحوادث على مذهب الحكماء — والنفوس الناطقة
اي الامور الموجودة دفعة اي التي لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة المجردة عن الابدان
على مذهبهم فقد انتفى في الاول قيد الاجتماع في الوجود وفي الثاني قيد الترتيب والحاصل ان
برهان التطبيق عام في جميع صور اللاتناهي لدلالته على بطلانها باسرها وانتم قد اشترطتم
في البطلان قيدي الترتيب والاجتماع فانتقض البرهان بالصور التي لم يوجدا فيها — ويمكن الانطباق
بحسب فرض العقل منقوض بهما الانطباق قد يكون فرض الانطباق ان توقف على

على ادراك الامور التي لا تتناهى مفصلة لم يتمكن العقل منه ايضا لاستحالة احاطة العقل
بالا متناهي تفصيلا دفعة او في زمان متناه وان توقف على ادراك مجملها لم يعجز الوهم ايضا
فلا فائدة في التخصيص ويجاب بان العقل هو الذي يدرك الكليات ويحكم عليها احكاما كلية
منطبقة على جزئيات غير متناهية ولا يحتاج في ذلك الى ملاحظة خصوصية كل جزئي منها واما
الوهم فانه يدرك معاني جزئية متعلقة بامور محسوسة فهو لا يدرك الا انطباقا جزئيا بين
محسوسين فان كانت السلسلة امورا محسوسة فلا يتوهم الانطباق فيها الا بادراك تفاصيلها
والوهم عاجز عنها وان كانت امورا معقولة او مركبة منهما كان الوهم عاجزا عن ادراك الانطباق
بوجه آخر ايضا وفي قوله والتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته عليه نوع اشعار
بتجويز توهم الانطباق فيها والاولى ان يقال في تقرير الدليل ان الجملتين في حد انفسهما
اما ان يكونا بحيث لو طبقتا تنطبقان او لا فعلى الاول كان الزائد كالناقص وكان
الشيء مع غيره كهو لا مع غيره هذا خلف وعلى الثاني انقطعت الناقصة قطعا لانها اذا كا
نت بحيث اذا طبقت اجزاؤها من المبدا على الترتيب لم تنطبق الى غير النهاية كان في الزائدة ما لو اريد
تطبيق فرد من الناقصة عليه لم يوجد ذلك الفرد من الناقصة وهذه الملازمة ضرورية فتنقطع الناقصة
وهذا التحقيق هو معنى قول الشارح فنقول ان امكن الانطباق المفروض الخ فلا يتصور التطبيق
في اجزائها اصلا اي لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن ضرورة ان الانطباق لا يتصور الا في
الموجود والحوادث المترتبة لا وجود لها معا في الخارج مطلقا ولا في الذهن لاستحالة وجود ما لا
يتناهى فيه معا فلئن قيل تصورها اجمالا كاف في الانطباق كما ذكرته في الغرض العقلي اجيب
بان ذلك كاف في تصور الانطباق لا في نفس الانطباق بحسب نفس الامر ومنهم من قال الحوادث
المتعاقبة قد ضبطها وجود خارجي في الجملة فليست امورا وهمية محضة حتى يكون انقطاعها بانقطاع
الوهم ودوامها باعتباره بخلاف الاعداد التي تنتقض بها برهان التطبيق كتضعيف الواحد الى غير
النهاية وتضعيف الالف فانها وهمية محضة تنقطع بانقطاع اعتبار الوهم   وغير المترتبة
لا يتصور فيها هذا ايضا اذا اريد التطبيق في غير المترتبة احتيج الى ان يتصور كل واحد واحد من احدى
الجملتين مفصلا ثم يوضع بازائه واحد واحد على التفصيل من الجملة الاخرى وذلك مما يعجز عنه الوهم

والعقل ايضا واستوضح ما ذكر بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء
فانه اذا طبق طرف احدهما على طرف الآخر كان ذلك كافيا في ان يقع بازاء كل جزء من الآخر
جزء من الثاني وتوهم التطبيق بين اعداد الحصى اذ لا بد فيها من اعتبار تفاصيلها فعليك بالتامل
الصادق والله الموفق وقيل ان النفوس الناطقة التي اوردها السائل النقض بها اذا اخذت مضافة
الى ازمنة حدوثها ترتبت فتم البرهان ايضا فيها وكذا اذا اعتبر ان نفس الابن موقوفة على بدنه
الموقوف على نفس الاب المولدة لمادة بدن الابن كان فيها ترتب بالطبع فيتم البرهان فيها ايضا
والجواب عن الاول ان ترتبها بحسب ترتب ازمنة حدوثها ليس بلازم اذ قد تحدث منها جملة
في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان آخر وقد تحدث منها آحاد في ازمنة مترتبة فلا يتصور التطبيق
في الجميع مجردا وترتب اجزاء الزمان وايضا هي مأخوذة من حيث هي انها مضافة الى ازمنة حدوثها
غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات النفوس وحدها لم يكن مترتبة
والجواب عن الثاني ان نفس الاب بسبب تحريكاتها الآلية حركات مخصوصة علة معدة لحصول مادة
بدن الابن الذي له مدخل في حدوث نفس الابن فيترتب سلسلة من نفس الاب وتلك الحركات
والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها وهي الحركات المخصوصة والبدن فلا
تنطبق آحادها الا بملاحظة تفاصيلها كيف ولو كانت مجتمعة في نفس الامر لكانت الآحاد المعدومة ايضا
مجتمعة في نفس الامر حال عدمها وانطباق آحادها الموجودة مستلزم لانطباق المعدومة اللازم
محال وكذا الملزوم   ولها ترتب طبيعي كما ذكرنا او ترتب وضعي كما اذا كانت الابعاد غير
متناهية وفرض فيها خط غير متناه وقطع منه ذراع مثلا ثم طبق الناقص على الزائد   وكل
واحد منها علة باعتبار ومعلول باعتبار لا يقال ان المعلول الاخير من آحاد السلسلة ولم تجتمع
فيه الصفتان فلا يصح الكلية لانا نقول الكلام فيما عداه وبه يتم المقصود وكذا في سلسلة
المعلولات تجتمع الصفتان فيما عدا العلة الاولى وبه يتم المقصود ايضا   لان كل علة لا تنطبق في
مرتبتها مثلا على معلولها واذا اعتبرنا ما عدا المعلول الاخير في سلسلة العلل كان كل واحد من تلك
السلسلة معلولا وعلة معا لكن باعتبار كون آحادها معلولة لسلسلة وباعتبار كونها علة لسلسلة اخرى
فاذا طبق سلسلة العلل على سلسلة المعلولات لم يكن شيء من تلك العلل منطبقة في مرتبتها على معلولها

لان معلولها ليس في مرتبتها بل متاخر عنها بل انما ينطبق كل علة على معلول علتها وذلك
المعلول هو بعينه تلك العلة المنطبقة عليه وانما التغاير ان بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار
يتصور الانطباق بينهما فكل علة من حيث اتصافها بالعلية منطبقة على معلول علتها المتقدمة على تلك
العلة وذلك المعلول بمرتبة فكل علة ومعلول منطبقين لابد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد
المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم تنطبق
عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علة لا يكون علة متقدمة
عليه بل في مرتبته وقد عرفت بطلانه بما تقدم من انه لا شيء من تلك العلل المنطبقة على معلولها
بل على معلول علتها وكيف لا يزيد سلسلة العلل بواحدة في تلك الجهة مع ان سلسلة المعلولات قد زادت
في هذه الجهة بواحد وهو المعلول الاخير الذي لم ناخذه في السلسلة لانه لم يجتمع فيه الصفتان معا فلو لم
يزد سلسلة العلل بواحدة في ذلك الطرف لم يكن الطرفان متساويين في العدد فيكون هناك معلولية
بلا علية تقابلها وهو باطل بالضرورة واذا تاملت ما حققناه تبين عندك اندفاع ما قيل من ان زيادة
علة على جميع المعلولات انما يلزم في كل قطعة متناهية من السلسلة المذكورة واما في الجملة التي لا
تتناهى فلا وتمام … لزوم ارتفاع التقدم والتاخر اللازمين للعلة والمعلول وكذا
الحكم في جانب التنازل الى المعلولات فينكشف بك جلية حاله بالمقايسة على تسلسل العلل ويلزم ههنا
ازدياد المعلولات بواحد من حيث وجوب التاخر فان كل معلول لا ينطبق على علته بل على علة معلوله
المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا وكل معلول وعلة منطبقين لابد ان يكون بعدهما هذا الدليل
بعينه هو الدليل الاول بالحقيقة على الوجه الذي قرره الشارح ههنا ولا اختلاف الا بحسب العبارة
تفصيلا واجمالا وبادنى تصرف في المعنى فظهر ان حمل الدليل الاول على الطريقة المخترعة كما اشار اليه
هناك هو الصواب ولما استوفينا الكلام في تحقيق هذا الدليل هناك استغنينا عن اعادته ههنا
الا انه قد اورد عليه نقض لم يورد على العبارة الاولى وهو ان هذا الدليل يستلزم اجمال الجمع الموجود
واجبها وممكنها لجريانه فيها بعينه والجواب ان الترتيب في سلسلة يكون كل واحد من احادها
ممكنا فيحتاج الى علة خارجة عنها قطعا وما ذكرتم جملة يستغني بعض احادها عن العلة وهو كاف
في سايرها فلا نقض بها واعترض ايضا بان قولهم الخارج عن جملة الممكنات واجب مستدرك

لان الدليل المذكور يتم في الخارج مطلقا واجبا كان او غيره وبعبارة
اخرى مبني ان الاختلاف بحسب العبارة دون حقيقة المعنى يعرف بالتامل فيما
سبق وهو ان كل آحاد لابد ان يكون علة لواحد منها فيكون كل آحاد واقعا في نظام سلسلة الآحاد
منقطع السلسلة به اذ لا يجوز ان يكون ذلك الواحد هو الجزء الاخير من الآحاد والمتوسط والا لزم
توارد المؤثرين على اثر واحد فيجب ان يكون ذلك الواحد مبدا السلسلة فينقطع به السلسلة
وقد وجبت الجملة بذوات علله ثم لم تجب الجملة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بها
الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما اوجب الجملة بذاته فاندفع النظر لانه لو كان
كل علة وكل جملة منها مسبوقة بعلة يكون الجميع مسبوقا بعلة ان اراد بكل جملة متناهية
فنسلم كونها مسبوقة بعلة ولا يلزم من ذلك كون الجميع مسبوقا بعلة لانه جملة غير متناهية وان
اراد كل جملة مطلقا اي سواء كانت متناهية او غير متناهية فالكلية ممنوعة وما ذكره من ان كل جملة
مغايرة فيها تكون متاخرة عن واحد منها انما يصح في الجمل المتناهية دون الكل فان الكل من
حيث هو كل جملة ليست مسبوقة بعلة كيف لو كانت مسبوقة بعلة لم يكن جميع الاحاد لان تلك
العلة خارجة عنها مع انها من احاد السلسلة وقيل عليه بان قوله الكل واقع بين
المعلول الاول ومن احد من العلل كلام غير محصل ووقع ذلك بان حاصل ما ذكره هو انه يجب ان يكون
ما بين المعلول الاول الى المعلول الاخير وبين اي واحدة من علله البعيدة عدد متناه والا
لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ويجب ان يكون الكل كذلك لانه لا يزيد على ذلك الا بواحد
وملخصه ان ما عدا المعلول الاخير والواحد من تلك العلل من الجانب الاخر يجب ان يكون
واقعا بينهما فيكون متناهيا والكل لا يزيد على هذا المتناهي الا بواحدين فيكون متناهيا
وانما حكم صاحب الاشراق باحتياج هذا البرهان الى الحدس لان العقل لا يمكنه ان يعتبر في الجانب
الاخر واحدا معينا كما اعتبر في هذا الجانب المعلول المعين حتى يحكم بوقوع ما عداه بين المعينين
منهما بل يلاحظ ذلك الواحد مجملا فيحتاج … ما بين الطرفين الملحوظين عند التوقف لذلك في
هذا الحكم الاذهان التي لا حدس لها فلم يرد صاحب البرهان بقوله اذا كان بين المعلول
الاول ومن كل واحد من علله المتسلسلة عدد متناهية لزم ان يكون الكل متناهيا ان الكل

يجب تناهيه لو توقف بين المعلول الاول وبين واحد من علله كما توهم الشارح فما ورد
عليه ان الكل لا يتصور توقفه بين واحدين من آحاده سواء كانت آحاده متناهية او غير متناهية
ولم يرد ايضا انه لما وجب ان يكون ما بين كل واحدين من الآحاد على الترتيب متناهيا كان الكل ايضا
متناهيا لتقرض ما ثم لانه اذا كان ما بين كل نقطتين من النقط المترتبة المفروضة على الخط اقل من
ذراع لم يلزم ان يكون الكل اقل من ذراع لم يلزم ان يكون بل مراده ما بيناه لان معلول
الوجودي وجودي لا شبهة فيه لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي لاستحالة ان يكون المعدوم
مؤثرا في شيء موجد اله ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة التي علية عدمية كان المعلول ايضا
عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة التي علية عدمية كان المعلول ايضا عدميا
وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة التي علية وجودية ايضا ولا نم ان تاثير الوجودي في
العدمي محل نظر ام لا فيه نوع خفاء فانه صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة
التي علية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم
الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي بنفسه واذا ثبت انه يمتنع تاثير الوجودي
في العدمي ثبت انه اذا كانت العلة وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا
كان العلة ايضا عدمية هذا وقد قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا ملكة وذلك
العدمي لا بد ان يكون لها علة وعدمها علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض
ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد وهو محال ولا نم ان العلة اذا
كانت عدمية وجب ان يكون المعلول عدميا لجواز ان يكون عدم غير عدم العلة علة فلانه يستحيل
ان يصدر الوجودي عن العدمي بالضرورة فان علة عدم الشيء المعلول عدم علة وجوده
قيل ان اللازم من ذلك ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول لا ان العلة مطلقة اذا كانت
عدمية وجب ان يكون المعلول عدميا لجواز ان يكون عدم غير عدم العلة علة لامر وجودي او
يكون عدم العلة علة لامر وجودي باعتبار غير اعتباره الذي وجب به عدم المعلول فهذا الكلام
لم ينهض على تلك الدعوى الكلية فلا بد من التماس بيان آخر كما ذكرناه مع ان الاعدام قد تعد شروطا او معدات
سببا لكن باعتبار وجوده كعدم الحركة الى نصف المسافة فانه معد للحركة على ما في المسافة لا يقال لعل ذلك

ذلك العدم شرط آخر لفيضان الاستعدادات على اسباب الصور لانه موجب له
لانا نقول فعلى هذا يكون موجبا لتمام العلة وصيرورته الفاعل فاعلا بالفعل وذلك
امر وجودي والجواب ان كون العلة تامة وصيرورة الفاعل فاعلا بالفعل ليس شيئا
منهما موجودا خارجيا وهو المراد بالوجودي ههنا لا ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه
ولهذا صح الحكم بامتناع ان يصدر الوجودي عن العدمي ضرورة كما اعترف به المعترض
والكتاب بل هذا القدر كاف في اثبات المدعى لان الخصم اذا سلم انا
اذا فرضنا عدم العلة وقطعنا النظر عن غيره وجب عدم المعلول فقد ثبت المطلوب فباقي
المقدمات مستدرك وايضا للخصم ان يقول جاز ان يكون عدم العلة لازما مساويا
لعدم علة المعلول فلذلك لم يتخلف عدم المعلول عن فرضه لا يقال اذا فرضنا
عدم العلة وحده منفردا عن جميع ما عداه كان عدم المعلول واجبا فكان هو العلة لانا نقول
وجود الشيء منفردا عن لازمه محال فجاز ان يلزمه محال علينا انا نقول لو كان عدم العلة
علة لعدم المعلول لزم توارد علل مستقلة على معلول شخصي فيما اذا كانت العلة مركبة
فان انتفاء هذه العلة بانتفاء هذا الجزء غير انتفائها بانتفاء الجزء الآخر لجواز تحقق كل منهما
دون صاحبه وكل من العدمين اذا تحقق وجب عدم المعلول لا يقال لعل عدم
المعلول يتعدد بحسب تعدد عدم العلة فلا توارد لانا نقول العدم المضاف
الى المعلول الشخصي لا بد ان يكون شخصيا وايضا يلزم من كون عدم العلة المركبة علة لعدم
معلولها تخلف المعلول عن علته التامة اذا ترتبت اجزاء المركبة في الانعدام لا يقال علة
عدم المعلول هي عدم العلة وهو امر واحد في نفسه فلا يلزم توارد ولا تخلف لانا نقول
ان سلم ان اختلاف الاضافة لا توجب تعددا فلا شك ان عدم كل جزء من العلة يوجب عدم
العلة فيلزم التوارد والتخلف بالنسبة الى عدم العلة لا الى عدم المعلول ويمكن ان يجاب بان عدم
الجزء ليس علة تامة الا مع ضميمة الاولية وكل جزء يعدم بعده ليس علة فلا توارد ولا تخلف
وفيه نظر لان عدم كل جزء مع ضميمة الاولية علة مستقلة فيلزم تعدد العلل المستقلة
للمعلول الشخصي واقول قد استفرغ المعترض ههنا مجهوده في تدقيق الكلام وبالغ

فيما وقع بعدد منه من النقض والالزام وقد سلف منا ما فيه تحقيق هذا المقام من الكلام
وتكشف الاستار عن وجه هذا المرام ومع ذلك فلا بأس بتنبيه يسير وهو ان العلل ذوات الخط
عدم العلة وقطع النظر عما عداه سواء كان لازماً له او غير لازم جزم بعدم المعلول فلو لم يكن
عدم المعلول عنده مستنداً الى عدم العلة وحده لما امكنه ان يجزم به بمجرد ملاحظته وقد سبق
نظيره في كون الامكان علة للحاجة وهذا هو المراد من قوله لانه لو كان كذلك لم يترتب عدم المعلول
على عدم العلة مع قطع النظر عن ذلك الغير والاشتراط وكما ان عدم العلة المركبة يتعدد ويتعدد اجزائها
لما ذكره من الدليل كذلك عدم المعلول الشخصي المركب يتعدد ويتعدد اجزائها لما ذكره بعينه نعم
اذا كان المعلول الشخصي بسيطاً كان عدمه واحداً شخصياً ايضاً فكان تعدده باعتبار استناده
الى عدم الفاعل وعدم الغاية تعدداً اعتبارياً ولا بأس في ذلك ولا في انعدام المركب بعدم كل واحد
من اجزائه توارد العلل مستقلة على معلول شخصي لا الحلف لان هذه علل لا يمكن اجتماعها معه
ولا وجود بعضها عقيب بعض كما حققه ولا استحالة في مثل هذه العلل للواحد الشخصي ولم يدل عليها
برهان اصلاً لا يكون قابلاً للشيء وفاعلاً له اي لا يجوز ان يكون الواحد الحقيقي مصدراً
لاثر وقابلاً له من جهة واحدة خلافاً للاشاعرة فانهم جوزوا ذلك فقالوا ان صفات الله تعالى
الحقيقية زائدة على ذاته وقائمة به مع كونها صادرة عنه بان يكون نسبة الفعل والقبول
آه معلوم كون الشيء فاعلاً غير معلوم كونه قابلاً ضرورة انه بالاعتبار الاول متقيد بالاعتبار
الثاني مستقبل فليس المراد من قوله مع اتحاد النسبة ان يكون نسبة القبول بعينها نسبة الفعل لانه
مستحيل بل المراد ما ذكره الشارح من ان القابلية يكون عارضة لذات من جهة والفاعلية ايضاً يكون
عارضة من تلك الجهة بعينها متقيستين الى ان معروضة للمفعولية والمقبولية بالقياس الى الاول
فان الفعل يلزمه الوجوب والقبول يلزمه الامكان الخاص ان اراد ان الفاعل اذا استجمع
شرائط تأثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفاً بالفاعلية وجب وجود المفعول منه وكذا ليس
ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلاً بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما
ح وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فلا فرق ايضاً فقد اجيب
عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلاً في بعض الصور موجباً للمفعول من حيث انه فاعل دون

دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالقابل
وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلاً فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة لزم امكان
الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو مح وبهذا التقرير اندفع الجواب بانه لم لا يجوز ان يكون
لشيء بالقياس الى آخر نسبتان مختلفتان من جهتين يجب من جهة ولا يجب من جهة وذلك لان الكلام
في جهة واحدة وكذا اندفع ما قيل من ان اللازم لا يوجب اصلاً للقبول هو الامكان العام الذي لا
ينافي الوجوب وذلك لما عرفت من ان الفعل قد يوجب والقبول لا يوجب اصلاً وبينهما تناف قطعاً
فلا يستندان الى جهة واحدة وايضاً حيثية القبول غير حيثية الفعل الكلام في الحيثيتين
ههنا كالكلام في حيثيتي المصدرين وقد عرفت ان يكون ماهيته مخالفة لماهية العلة لانها لو كانت مساوية
لماهية العلة لزم احتياج نوعية المعلول الى نوعية العلة فيكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وايضاً يلزم ترجيح
واذا اختلفت الماهيتان امتنع ان يتساويا وان يكون احدهما اقوى من الآخر بلا مرجح وذلك مع الاتصاف
في الماهية بل يجب تشاركهما في الوجود والاتصاف بالتقدم والتأخر وان احتياج المعلول الى العلة في تشخصه
لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيها مثال الاول كون النفس علة
للحركة الاختيارية فان الحركة الاختيارية لما كانت من حيث هويتها النوعية محتاجة الى علة مستندة اليها اوجب
ان يكون علتها مخالفة لها في الماهية ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار فان علية النار
بتلطيف المحل تلطيفاً يجب عنده الصورة النارية من مبدأ الصور فليست النار الاولى فاعلة للنار
الثانية والكلام فيها وايضاً كون احدهما للاخرى علة ينافي ما سنذكره بعد هذا بقليل من ان
التشخص من العنصريات لا يجوز ان يكون علة لتشخص آخر منها من حيث ذاته وماهيته كما ذكره فيما بعد لكنه يجوز
ان يكون علة له من حيث تشخصه وخصوصيته وهو المراد ههنا فلا منافاة بينهما كانت هذه العلة
للنوعية بالعرض رد وذلك بانه لما كان وجود النوع في الخارج هو وجود الفرد الذي معلول لهذه العلة
وجب ان يكون هذه علة للنوعية بالذات كما كانت علة للفرد منها كذلك لاستحالة ان يصدر عن وجود واحد
شيء واحد بالذات وبالعرض معاً والجواب ان الماهية النوعية ليست متحدة في الوجود مع هذا الفرد المعلول
فقط بل هي متحدة فيه مع كل فرد منها فان المتصف بالوجود الخارجي هو الاشخاص وينتزع منها بحذف
مشخصاتها الماهية النوعية فوجود النوع هو وجودات افراده لا وجود فرد منها فلو كانت هذه النار علة لتلك النار

التشخص من العنصريات لا يكون علة لتشخص آخر منها
والجواب عن الاول الذي نقلناه انما هو بحسب
الطبائع كما يجعل القاسر فاعلاً للحركة
القسرية بحسبه ايضاً وعن التناقض ص

من حيث نوعيتها بالذات لكانت متساوية النسبة الى تلك الموجودات بهذه النار علة
لوجوب ماهيتها الذي هو موجود ما فيكون الشيء علة لنفسه هف فوجب ان يكون هذه النار علة لتلك النار
من حيث خصوصها وتشخصها واما لزمها نوعية النار بناء على ان تلك النار مشتملة على النوعية وليس
عليتها متعلقة بالنوعية ابتداء بل تعلقت بها على سبيل التبع لما هي متعلقة به اصالة والحاصل ان فردا من
افراد ماهية لا يجوز ان يكون علة بالاصالة لتلك الماهية والا لكان علة لنفسه نعم جاز ان يكون علة لنوع افراد
منها اصالة ولها تبعا والحاصل ان مانع العلة لا يجب ان يكون علة وكذا مانع المعلول لا يجب
ان يكون معلولا اي اذا كان شيء علة فاعلية لاخر وكان معه شيء ثالث مصاحبا لذلك الفاعل لا يجب ان
يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة
واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب ان يكون معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك
اذا فرضت عليتها لها من جهة واحدة هذا المراد هيهنا والمعية لا الاصطلاحية في العلية والمعلولية فقد
مضى الكلام فيها وما يتعلق بها هذا وقد اعترض على قوله فيما بعد يلزم ان يتسم الاشخاص بان هذا
انما يلزم لو كان التشخص من العنصر بحسب طبيعته علة لتشخص اخر منها حتى يجب ان يكون كل تشخص منها علة لتشخص اخر
لاشتماله على تلك الطبيعة اما اذا كان تشخص منها بتشخصه علة لتشخص اخر منها جاز ان لا يكون بتشخصه الاخر علة لتشخص اخر
منها اصلا فحينئذ لا فهما فلا يتسلسل وعلى قوله فانه ليس تشخص من اشخاص العناصر اولى بان يكون علة ذاتية
لتشخص اخر من غيره بان كلية هذا الحكم ايضا ممنوع الا اذا كانت العلية بحسب الطبيعة وكذا الكلام في التكافؤ
وعلى قوله ان كل تشخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم تشخص اخر بان كلية الحكم ايضا ممنوع والاستواء
في المعية لا يفيد ذلك والاستواء انما يقتضي عدم التعيين ويمكن ان يعترض على قوله لان كل تشخص من العناصر
يمكن ان يفرض متقدما على تشخص اخر ومتاخرا عنه وهو سهو بانه ان اريد به الامكان بحسب نفس الامر
فهو ممنوع وان اريد به الامكان الذهني فهو مسلم لكنه لا يجديك نفعا لكونه اعم من الامكان بحسب نفس الامر
وقد بين ان العلة الذاتية ان فسرت بما يكون علة من حيث نوعيتها اعني ذاتها وماهيتها لم يجز ان يكون
تشخص من العناصر علة لتشخص اخر منها كما علم من كلام المعترض وكذا ان فسرت بما يكون علة لنوعية المعلول
اعني ذاته وماهيته كما علم بما قررناه في امتناع كون فرد علة لوجود الطبيعة النوعية بالاصالة
لها مبادئ اربعة قيل يعلم وذلك برجوع الانسان الى نفسه بتاملها في افعاله الصادرة عنه باختياره كيفية صدورها عنه

عنه ثم اعترض بان الوجدان الجزئي لا يصحح حكما كليا لجواز ان يكون حال من غاب
عنا بخلاف حالنا الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا
او غير مطابق يعني به ان يدرك الشيء الملائم او المنافي من حيث انه ملائم او مناف اي يعتقد
كونه ملائما او منافيا اعتقادا مطابقا او غير مطابق يقينا او غير يقيني ولا بد ان يكون هذا
الادراك جزئيا اي متعلقا بفعل جزئي من حيث هو جزئي لينبعث عنه شوق متعلق بذلك
الجزئي من حيث هو كذلك ثم تترتب عليه ارادة متعلقة بخصوصه فيوجد بتحريك الاعضاء ذلك الجزئي بعينه
لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء وكذا الشوق المنبعث عن ذلك
الادراك الكلي والارادة التابعة لذلك الشوق نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع بها جزئي
خاص بها وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من
حيث انه يمنع من وقوع الشركة متوقف على وجوده لا يقال حدوث السواد المعين مثلا لا يتصور الا سوادا
واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا
ولم يتصور هذا السواد من حيث تشخصه المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف
وجوده على مثل هذا التصور كان الدور اقول لامتناع حصول الامور الغير المتناهية اي لامتناع
صدورها عنا بتصور واحد لان الكلام في افعالنا فلا يرد ان النفوس الناطقة غير متناهية وهي حاصلة فيسعى
ان تعالى لامتناع خروج جميع جزئيات الكلي الى الفعل بحيث لا يبقى منه شيء بالقوة او نافعا
اي وسيلة الى اللذيذ مكروها او ضارا اي مولما او موصلا اليه وهي العزم الذي
يتجزم بعد التردد في الفعل والترك ظاهر هذا الكلام يقتضي ان الارادة يجب ان يكون مسبوقا بالتردد
قطعا والظاهر انه اكثري وانها قد توجد بلا سبق تردد وقوله ويدل على مغايرة الارادة
والكراهة الشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه بل يتنفر طبعه عنه
وان المتقي يكره تناول اللذات المحرمة مع ان طبعه يشتهيها ومن هيهنا يظهر ان الارادة والكراهة
لا يجب كونهما مسبوقتين بالشوق بل قد تترتبان على اعتقاد النفع والضر من غير توسط شوق هناك
فلا يكون الاربعة المذكورة مبادي لكل فعل اختياري والحركة الاختيارية الى مكان
قد يتوهم ان الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها

وكذا ان الانسان يريد ان يتناول الادوية المرة
لما علم نفعها ونفعه مع ان الطبع لا يشتهيه

مشتملة على حدود تقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها
والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية
المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية
فاراد دفعه فحققه بما نقله من كلام الرئيس وهو ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود
الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك بان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث عنه ارادة كلية متعلقة بقطع
جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع
بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا ولو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله
لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وتوقف فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق
تخيل ينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات
وكان استمرار الحركات لا يمنع تخصيصها ولا ينفي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات المتجددة المتعددة
لا يمنع جزئيتها ولا ينفي كليتها هذا وقد اعترض عليه بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية
على مسافة كمن يخرج مثلا الى مقصد بعينه ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود ولو اخذ في اثنائها
لم يتعقلها عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف او مرض ايضا فالذي يتوقف عليه الحركة لم ان يكون تخيل كل
واحد من الحدود التي تعرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض الاول ينتقض بضرورة عدم تناهيه مع ان غير
متناهية لان المسافة منصفة الى غير النهاية بكل نصف من تلك الانصاف التي لا تتناهى حد فذلك يكون كل
عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب حصول الحركة على كل المسافة من غير قصد
الى شيء من اجزائها لانه لو جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا لزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون
في التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها مستندا لاستمرار الحركة اقول قد سبق اشارة الى ان
الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة ونشير تحقيق ذلك وبيان ذلك ان الحركة
بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبدا المسافة الى منتهاها ما يكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة
متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها وليس هناك حركات
متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي
يحتاج الى تصور وارادة جزئيين وما ذكره ذلك المتوهم مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا اما ا
جيب

٤٢

ما اجيب به عن توهمه وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة
مسلمة   ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع القوة الجسمانية لا يؤثر الا
بمشاركة الوضع قال الامام معنى هذا الكلام ان القوى الجسمانية لا يظهر منها اثر الا في محلها او
فيما يجاور محلها او فيما يجاور ذلك المجاور وتاثيرها فيما كان اقرب الى محلها اسبق من تاثيرها
فيما كان ابعد قال واذا حصلت المطالب فالاعتماد في تتميم هذا على التجربة   اعني الصور والاعراض
المقارنة للمادة النفس الناطقة وان لم يكن حالا في المادة لكنها تفعل بالالات ويتوقف افعالها
المتعلقة بالالات كالصور والاعراض في اشتراط الوضع فان كان لها فعل بذاتها لم يشترط فيه
الوضع   لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها
يصدر بواسطة تلك المواد وقيل ان اراد بواسطة المادة توقف الفعل على المادة في الجملة فذلك
لان الفاعل هو الصورة مثلا متوقف عليها فيتوقف فعله عليها قطعا ولا يلزم من ذلك اشتراط الوضع
في التاثير وان اراد ان للمادة ووضعها مدخلا اخر في تاثيرها فهو ممنوع فان المادي يتمايز عن المادة
عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة
مؤثرا بخصوصية ذاته كما في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع
واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك ايضا فان النفس الناطقة يتأثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة
بان ينفعل بحسب تلك الامور الجزئية المرتسمة ويحصل لها بواسطة تلك الادراكات الجزئية اعراض نفسانية
كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية وذات اوضاع
لا يقال هذه معدات للنفس الناطقة وكلامنا في المؤثر لانا نقول   اقل مراتبها الاعداد
وهو تاثير ايضا   فيكون بمشاركة من الوضع قد عرفت بطلان ترتبه على ما رتبه عليه   ولذلك
كان الشارح لا يستحق ان هذا اشارة الى التجربة التي ذكرها الامام ويرد عليها انها تجربة ناقصة غير شاملة
فلا يكون حجة على ما علم كلية ودعوى العزوة بها غير مسموعة فقد ثبت انه لم يظهر بما ذكر ان الصور
والاعراض انما تفعل بمشاركة الوضع   فيكون قوله الشارح معطوفا على قوله الوضع الظاهر
من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المعهود
من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع كما مر ويستلزم التناهي كما يدل عليه قوله لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية

يؤدي على اعمال غير متناهية ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط اشارة اولا
الى ان صدق التناهي اذا قلنا ان القوى الجسمانية متناهية بحسب المدة والعدة والشدة او ردنا انها متناهية
مطلقا فلا بد ان يبين اولا ان تلك القوى توصف بالتناهي واللاتناهي وان اتصافها بهما انما يكون بهذه
الاعتبارات الثلث ثم يبين بناء على كونها متناهية بحسبها فيظهر انها متناهية مطلقا واللاتناهي
الخاص انما اعتبر هذا القيد لان اللاتناهي بمعنى سلب التناهي غير مقيد بكون المسلوب عنه من شانه التناهي لا يختص
بالكمية بل يوصف به المجردات ايضا فان كل مجرد مسلوب عنه التناهي في المقدار يلحقان الكم لذاته ويلحقان
شيئا آخر بواسطة احدهما الكمية والثاني يتعلق بشيء ذي كمية فمن التناهي واللاتناهي ما يلحق الكم
المتصل ثم شرع في بيان وجوه عروضها الكم بالذات ثم بيّن وجوه عروضهما لما عداه من القوى المؤثرة وغيرها
ومحصل ما ذكره انهما اما ان يعرضا للكم المنفصل الذي هو العدد وذلك هو التناهي واللاتناهي في العدد
واما ان يعرضا للكم المتصل فهو تناهي المقدار ولا تناهيه فالكل المتصل عرفا والذاتي من تلك العارض
التناهي واللاتناهي بحسب المدة ثم ان الكم المتصل قد يعتبر لانهايته بوجه آخر وهو ان يعتبر انقسامه بالانفصال
مراتب غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب العدة ومراتب الانفصال لكن
يعرض للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة لانهاية المقدار بالجر بدل من قوله لانهاية في
الازدياد او بالنصب على تقدير اعني وكذا الحال في قوله لانهاية الاعداد وقوله والشي الذي له مقدار كالجسم
عبارة المصنف في شرحه للاشارات هكذا الشي الذي له مقدار كالجسم او عدد كالقوى اه فقد سقط فيما
نقل شيء من العلم لان قوله بعرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال
اه بيان لحال القوى واتصافها بالتناهي واللاتناهي منحصر بالوجوه الثلثة المذكورة في الكم
بالذات وحاصله ان وصف القوى بحسب عدد اعمالها ظاهر واما وصفها بهما بحسب مقدار عملها فلا بد اما
ان يعتبر فيه وحدة العمل بان يكون عمل واحدا في ازمنة مختلفة فان وقع ذلك العمل في زمان في غاية
القصر بل في آن كانت القوة غير متناهية في الشدة والا كانت متناهية فكلما كان الزمان اقصر كانت القوة
اشد واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يعتبر زمانه فقط فان عملت القوة في زمان غير متناه سواء عملت فيه
عملا واحدا او اعمالا متوالية كانت القوة غير متناهية وان عملت في زمان متناه كانت متناهية فكلما كان الزمان
اطول كانت القوة اقوى واعترض عليه بان عمل القوة اذا كان واقعا لا في زمان بل في آن كان ذكرتم

في اللاتناهي بحسب الشدة لم يكن للعمل كيفية كمية بحسب الزمان فكيف يوصف بحسبه باللانهاية
المخصوصة بالكميات واجيب عنه بان ذلك باعتبار عدد مراتب الانفصال في الزمان كما اشير اليه آنفا
بانا اذا فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في تلك الساعات لزم ان
ان يكون القوة الاولى اقوى وحدة العمل غير معتبرة ههنا وزمان عمل الاولى اطول فالصواب ان يقال انا
اذا قلنا القوة متناهية وغير متناهية فان اردنا ان عدد آثارها متناه او غير متناه فذلك هو الاختلاف
بالعدة وان اردنا ان زمان آثارها متناه او غير متناه فان اردنا تناهي الزمان ولا تناهيه في
الزيادة والكثرة فهو الاختلاف بالمدة وان اردنا تناهيه ولا تناهيه في النقصان والقلة فهو الاختلاف
بالشدة ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في الشدة لا في زمان لا لكان الواقع في نصفه
اشد فما لا يتناهى في الشدة وقيل انما يلزم ذلك انه لو امكن بحسب نفس الامر لذلك المتحرك المعين ان يقطع
تلك المسافة بعينها في نصف ذلك الزمان وهو ممنوع ولئن سلم امكان الفرض فلا يجدي نفعا الجواز ان يكون
المفروض محالا مستلزما لمحال آخر فلان الجسم لا يكون لا متناهيا في القدر هذه المقدمة انما
يحتاج اليها في القسم الثاني اعني الحركة الطبيعية لما يستعرف ولا حاجة اليها ههنا اعني الحركة القسرية لانه
لو كان الجسم غير متناه في المقدار لم يكن قابلا للتحريك فلا يتمشى فيه هذا البرهان لانا نقول ذلك في
الحركة المكانية وان سلم انه لا يقبل الحركة اصلا في الكم والكيف والوضع لان القوة القاسرة لا يقوى على
تحريكه ولا يلزم منه ان لا يقوى وان يقوى على تحريك جسم آخر متناهي المقدار حركة غير متناهية ووجود الجسم
المتناهي في المقدار معلوم بالضرورة بل لا توقف على تناهي الابعاد فيكون تلك المقدمة مستدركة في البيان
قطعا فيجب ان يتحرك الثاني اكثر من الاول اه اعترض عليه صاحب التلويحات بان القوة القاسرة
اذا كانت غير متناهية لا يظهر عندها زيادة ممانعة الكبير شيئا ممانعة الصغير ولا يؤثر تلك الزيادة في تلك
تلك القوة وجوابه ان زيادة المعاوقة في الكبير وان كانت قليلة لا بد ان يكون موجبة للتفاوت
في الحركة مع اتحاد المتحرك سواء كان ذلك المحرك متناهيا في القوة او غير متناه فيها والا لكانت
الحركة مع المعاوقة التي هي تلك الزيادة كهي لا معها وانه باطل بديهة واورد على هذا
بانه يجوز ان يقع التفاوت بحسب الشدة هذا اعتراض مشهور فيما بينهم وتحريره ان بداهة العقل تحكم
بوقوع تفاوت بين الحركتين المفروضتين ولا تحكم ان ذلك التفاوت يجب ان يكون بزيادة حركة الصغير

على حركة الكبير في الجانب الآخر المقابل للمبدإ المفروض حتى يلزم انقطاع حركة
الكبير في ذلك الجانب فلا اذ يجوز ان يكون حركة الاصغر اسرع من حركة الاكبر وممتدا ان
هكذا الى غير النهاية كما ان حركة الفلك الاعظم اسرع من حركة فلك الثوابت مع انهما غير متناهيين
عندهم فالمراد بالتفاوت بحسب الشدة والضعف هو التفاوت بحسب السرعة والبطوء
لان للاتناهي بحسب الشدة لا يتصور اراد به ان البرهان المذكور انما اقيم على امتناع اللاتناهي
بحسب المدة والعدة لان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة ظاهر ولم يرد به انه لا يجوز التفاوت
بين الحركتين المفروضتين بحسب الشدة لانه مع حتى يعترض عليه بان الممتنع هو اللاتناهي بحسب الشدة
لا التفاوت بحسبها وليس يلزم من استحالة الاول استحالة الثاني لجواز ان يكون كل حركة من حركات
الجسم الصغير اشد مما يقابلها من حركات الجسم الكبير ولا يكون شيء من حركات الجسم الصغير غير متناهية
في الشدة نعم يكون حركاته متفاوتة بحسب الشدة الى غير النهاية وبينهما بون بعيد
لان احد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث قيل هذه
مناقشة لا تضر المطلب لانه ان رجع الى الاعتبار الثالث على تقدير احد الاعتبارين والا اعتبار
الثالث مع لما ذكره فالتقدير مع تنقيحه حق وهو المدعى وان لم يقع سقط السؤال ولم يبق
اذ لم يرد بالاعتبار الثالث اللاتناهي بحسب الشدة لتتجه ما ذكره بل اراد التفاوت بحسب الشدة
ومن المعلوم انه يجوز ان يكون القوة غير متناهية بحسب المدة ويكون تحريكها لاحد الجسمين بحركة اسرع
من حركة الآخر مع امتدادهما الى غير النهاية وكذا الحال في اللاتناهي بحسب العدة والحق
الصحيح ان يقال التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك
لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا اولا
فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني
يقع التفاوت في المدة وتوضيحه ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة او العدة واللازم
ان يتفاوت الحركتان في الجانب المقابل للمبدإ المفروض في المدة او العدة لا مجرد التفاوت
في السرعة والبطوء فاذا فرضنا قوة جسمانية غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر في زمان
غير متناه وفرضنا انها حركت جسما اصغر بذلك التحريك وجب ان يكون زمان حركته ايضا غير متناه

لكن هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان معاوقته
اقل مع تساوي التحريكين لكن للمعترض ان لا يسلم كون هذا الزمان اطول ليلزم الخلف
اذ يجوز ان يتساويا وذلك لان المفروض كون القوة غير متناهية في المدة فاذا فرض
تساوي التحريكين وكون احد الجسمين اصغر واقل معاوقة وجب ان يقع بين الحركتين تفاوت فيجاز
ان يكون التفاوت في السرعة فقط دون المدة نعم يلزم ان يكون عدد حركات الاصغر اكثر
ولا محذور فيه ايضا فالاعتراض بحاله واما اذا قيل لو كانت القوة غير متناهية
في العدة وفرضنا تحريكها الجسم آخر حركات غير متناهية في العدد فاذا حركت جسما اصغر منه
بذلك التحريك وجب ان يكون عدد حركاته اكثر من عدد حركات الاكبر فيلزم الخلف لم يرد ان قيل
جاز ان يتساويا في عدد الحركات ويتفاوتا بان يكون حركة الاصغر اسرع واطول زمانا
لان كل واحدة من زيادة السرعة وطول الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فتأمل
وهو ان يقول ليس للحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فان
لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ويندفع من هذا الاعتراض ايضا ما قيل انما يلزم من الفرض
المذكور انقطاع الاول وانما يلزم انقطاعه ان لو خرجت حركات تلك القوة الى الفعل
لكنه ممنوع اذ من الجائز ان يتحرك دائما فاي حركة فرضت بعدها حركة اخرى مع ان في قوته
التحريك له ان يحركه بحركة ازيد من حركة الاخرى يكون كل واحد من الزائد والناقص غير
متناه ... هو وقوع التفاوت في القوة عليها فيلزم ان
هذا التفاوت محال ومن المعلوم ان ذلك المحال اللازم من تفاوت الحركات اعني تناهي ما فرض
غير متناه لا يلزم من هذا التفاوت فلا بد في بيان الاستحالة من دليل آخر ولقائل
ان يقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع
التفاوت في تلك الافعال ثم يعودون الى الكلام قال بعض الفضلاء هذا سهو وقع من الامام
لان الاستدلال بالعكس فانه يقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك
الجزء لان طبيعة المقسور عائقة عن التحريك القسري وكلما كان العائق اقوى كانت
القوة على تحريكه اضعف بالضرورة فلما تفاوتت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء

قلت اذا كان هذه حركات الاكبر غير متناهية ... العلة

لزم التفاوت في الحركات التي لا تتناهى فقد استند اليها تفاوت القوة على تفاوت
الافعال دون العكس كما توهمه   قيل لما كانت لا نهاية الحوادث في الجملة التي يلي
الحاضر آه قيل هذا الكلام لا يجدي نفعا لان السوال الوارد على دليل تناهي الحوادث
وسواء لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا
عن ان يكون مقتضيا لتناهيها وارد على دليل تناهي القوة والنفوس الذي دل عليه هذا الكلام
لا ندفعه فكان كلاما اجنبيا لا جوابا عن السوال ومنهم من قال في تقريره حاصله ان تعال
ان غير المتناهي الذي تتعاقب لا تقبل الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود
في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم وبحسب نفس الامر يمكن ازدياده ونقصانه
من الجانب الذي هو غير متناه فيه ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج وان كان في الجانب الذي هو غير
متناه فيه فليس بممتنع في الوهم ولما قالوا الحوادث المتعاقبة الماضية لو كانت غير متناهية كان
غير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو محال رد عليهم بانهم
ان ارادوا انه قابل الزيادة والنقصان في الخارج فممنوع اذ ليس مجموعه موجودا
في الخارج في وقت من الاوقات وان ارادوا انه يقبلهما بحسب نفس الامر او الوهم
فلا نسلم استحالته وانما يكون مستحيلا اذا كان قبوله لهما في الجانب الذي هو غير
متناه فيه وليس كذلك لان لا تناهي الحوادث في الجهة التي هي الماضي وازديادها
في الجهة الاخرى التي تلي الى ولا يشكل ان هذا الرد لا يتجه على ما ذكرتم من دليل تناهي النفوس
لان قبول الازدياد فيها في الجانب الذي لا تناهي كما لا يخفى وانه يجوز [illegible]
بحسب الوهم قاطبة ولما كانت الطبقات امورا محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات
صادق جاز ان يكون المقدمات المستعملة فيها ومنه كما في تناهي الابعاد وفي برهان
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الحركات الصادرة عن القوة الجسمانية لا نهاية
لها في الجهة التي تلي الماضي ان ما ذكرتم يدل على استحالة تحريك من مبدأ معين
لا الى نهاية ولا يلزم منها استحالة التحريك بغير نهاية مطلقا لجواز ان لا يكون للتحريك
القوي من القوة الجسمانية مبدأ كما في حركات الافلاك ويكون ادوارها الغير له

في الجهة الاخرى كما في الحوادث فلا يلزم خلف على ما ذكرتم واجيب عن ذلك
بان الكلام فيما له مبدأ لا يتم الا بملاحظة تطبيق الحركتين من المبدأ ليظهر التفاوت في
الجانب الآخر فكذلك ههنا نفرض التطبيق من الجانب المتناهي ليظهر التفاوت في الجانب الآخر وبه
التخلف ايضا فانا نعلم بالضرورة ان ما كان في قوته قطع مسافة من هنا الى هنا كان في قوته
عكس ذلك اي قطعها من هناك الى هنا فالذي في قوته الحركة التي لا ابتداء لها الى حد معين
كان في قوته الحركة من ذلك الحد المعين الى ما لا نهاية له لكن اللازم باطل بالبيان السابق
فبطل الملزوم ايضا وللقائل ان يقول اذا شككوا في تناهي القوة الجسمانية بالتطبيق
بين الحركتين على ما زعمه هذا المجيب مع ان اجزاءهما لا توجد دفعة لزمهم تناهي الحوادث
بالتطبيق ايضا وكذا اذا طبقنا ادوار الفلك الاعظم مثلا وادوار فلك الثوابت من جانب
الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضي مع انهما غير متناهيين في الماضي مثلا زعمهم   ولما
الشارح يقولون القوة الجسمانية محركة للجسم بالطبع الى غير النهاية فاعلم ان هذا البرهان
انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة في
الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية لكن التحريك بالطبع الذي تقابله
التحريك بالقسر اعم من ذلك لانه يتناول التحريك الصادر عن النفس النباتية والحيوانية مع ان اجسام
النباتات والحيوانات مركبة من البسائط لا تخلو عن معاوق فان بعضها طبايعها وايضا اكثر تلك النفوس
مما لا ينقسم بانقسام محالها فهذا البرهان قاصر عما المدعى اللهم الا ان يخص بالقوة التي وضعها
ومع ذلك يندفع عنه بعض ما قد قيل عليه لا نم ان كل قوة جسمانية تنقسم بانقسام محلها لجواز
ان لا يكون سارية في محلها وايضا لا نم ان القسمة تعدم صورة المحل لو فرض صغره لكن لا نم ان المحرك
الصغر لو انفرد كان له ان يحرك   بعض الجسم كليا اي في جميع الصور لجواز ان يكون
انضمام الجزء الآخر شرطا للتحريك وايضا لا يلزم من بطلان تحريكه من مبدأ الى غير النهاية
بطلان قوته على التحريك الذي لا يتناهى لجواز ان يحرك تحريكا غير متناه لا مبدأ له ولا نهاية
ولئن سلم انه اذا فرض تحريكه وتحريك بعضه من مبدأ معين الى غير النهاية يلزم الانقطاع لم لا يجوز
ان يوجد من كل منهما حركة من غير انقطاع مع ان في قوة الكبير ان يحرك اكثر مثلا ان الدليل منقوض [illegible]

المعدل ودورات فلك البروج من اليوم الى جانب المستقبل فان الاول ازيد
من الثانية مع انهما غير متناهيين عندهم لان قوة الجسم الكرى قوة بعضه لو
ابعوا اشارة الى انقسام القوى الجسمانية بانقسام محالها على التناسب اعنى على ان يكون
نسبة القوة الى القوة بالعاشر كنسبة المحل الى المحل فى المقدار وليس لزيادة جسمية
فى المقدار اثر فى منع التحريك يعنى ان الجسم من حيث انه جسم لا يقتضى تحريكا ولا منعا منه بل
ذلك انما يكون لقوة كلية فان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضى الا امكانا نسبته الى جميع الامكنة
من هذه الحيثية على السوية فلا يقتضى حركة ولا منعا منها لان الحركة تقتضى ترك بعض الامكنة
والتوجه الى بعضها واختصاص السكون لاختيار لبعضها مع تساوى نسبتها اليه كلاهما ترجيح بلا
مرجح فاذن كبر الجسم وصغره اذا فرضا خاليين عن القوة المعاوقة كانا متساويين فى قبول التحريك
ولم يكن لزيادة قدر الجسم فى الحجم اثر فى منع التحريك فلا يختلف المتحركان فى قبول الحركة بل يختلف
المحركان بالازدياد والنقصان فيجب التفاوت فى الحركتين فيلزم الخلف ولو كان لزيادة
قدر الجسم مدخل فى منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين كنسبة المحركين بان يكون نسبة منع الاكبر
الى منع الاصغر كنسبة قوة الاكبر الى قوة الاصغر فيكون قابلية الاكبر للتحريك اقل من قابلية
الاصغر فيجب التفاوت فى المحركين بالتفاوت فى المتحركين فلا يلزم التفاوت فى الحركتين فلا يلزم
خلف وكانت زيادة حركات الاكبر على حركات الاصغر على نسبة متشابهة وذلك لان
نسبة الحركتين على قدر نسبة القوتين لان التفاوت فى الحركتين ههنا اى فى الطبيعة بحسب القوة على
دون القوابل على عكس التفاوت بينهما هناك اى فى القسر لان الفاعل فيهما والتفاوت فى القابل
فقط وهى اعنى نسبة القوتين على قدر نسبة الجسمين فى المقدار كما مر ولا شك ان النسبة بين
مقدارى الجسمين نسبة متناه الى متناه تناهى الابعاد اى المحل الذى يحتاج فى وجوده
الى الحال يسمى قابلا بالنسبة الى الحال المتقوم به فيقال عليه اى اصلاح الشئ فى وجوده الى ما يحل
فيه ربط قطعا لان الشئ ما لم يتشخص موجودا فى الخارج لم يمكن حلول شئ فيه لان وجود الذات
ع بعينها متقدم على احوالها التى من جملتها حلول شئ آخر فيها امر ضرورى لا يقال انا المحتاج
اليه المحل هو مطلق الحال فيه وطبيعته والمتأخر عن المحل هو الحال المعين باعراض المحل فلا محذور لانا

لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا عند وجود الحال المعين فقبل وجود المعين
لا وجود للطبيعة ولا يتصور كونها جزء للعلة الغائية لموجود خارجى كما زعموا وجوابه انهم
قالوا ان الحال فى شئ قد يكون محتاجا فى وجوده الى محله فيكون عرضا قائما بذلك المحل
المتقوم بدونه ولا كلام فيه وقد لا يكون محتاجا الى محله فى وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه
كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن فى وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها فى قبول
الاتصال والانفصال اللازم فلا بد له من ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود
المحل وشريكا لفاعله ولما اعترض عليهم بان الصورة الجسمية قد يزول عن الهيولى مع بقائها
بعينها فكيف يكون علة لوجودها اجابوا بانها اذا زالت عنها يخلفها صورة اخرى يحصل فيها علة
وجود الهيولى هى مطلق الصورة المستمرة بتعاقب افرادها فمن قال منهم بوجود الطبيعى فى الخارج فلا
اشكال عليه على مذهبه ومن لم يقل بذلك وادعى ان ليس فى الخارج الا التشخصات زعم ان شريك الفاعل
واحد من الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى فى تقومها بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة
فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة فى عوارضها المتشخصة الى الهيولى فلا يتصور ان يكون
الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت متعينة او غير متعينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المتشخصة ههنا
العوارض اللازمة لتشخصها التى اذا زالت لم يبق ذلك التشخص بعينه لا العوارض التى يستفاد منها تشخصها
كما توهمه العبارة ولذلك عدوا فى العوارض المتشخصة امور الكلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهى والتشكل
المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص ومادة بالنسبة الى المركب اعلم ان مادة
المركب اعنى الجزء المادى له قد يكون متقومة بما يحل فيها كالهيولى المتقومة بالصورة الجسمية الحالة فيها
وقد لا يكون متقومة به كالعناصر الممتزجة التى يحل فيها صور المركبات فالمادة بمعنى الجزء المادى اعم من المحل
المتقوم بالحال فتأمل توجيه الجواب ان يقال القبول المطلق لم يتخلف عن ذات الممكن لحصول
الحال فى المادة مستمر ابدا والتخلف اصلا انما المتخلف الذى يوجد ويعدم مراتب متعاقبة بالقرب
والبعد من الاستعداد التام المنضم الى ذاته وذلك لان الامكان المستفاد من الامور الحالة فيها كالصور
لان الواحدة اذا استقلت بتقويم المادة استغنت المادة عن غيرها المفقود وههنا
انه لا يجتمع دفعة واحدة صورتان متوقفتان على مادة واحدة الا انهما لا يتفقان على علمها وما ذكره واف

بذلك المقصود فلا يتجه عليه انه لم لا يجوز ان يكون للمادة عدة معان آيا لحقها توصلها في الوجود
كما في الصور النوعية بعينها لان هذا الجواز انما وقع في التعاقب دون الاجتماع وهي علة باسمها
ومعناها للعلة الفاعلية يعني ان ماهيتها من حيث انها معقولة علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا
اذ بتعقلها صار متقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي صدر عنه فان
وجود الغاية مترتب على وجود المعلول ردا على ذلك بانهم يقولون غاية الايجاد هو نفعه ذاته وهي لا
تترتب على وجود المعلول مع جوابه انهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تعالى مطلقا لان الفاعل
الذي يفعل لغاية يكون غير تام من وجهين الاول من حيث انه يقصد وجود تلك الغاية فانه لا بد ان
يكون وجودها اولى به والا لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود ومستفيدا منه تلك
الاولوية والثاني من حيث انه يتم باعتبه تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في فاعليته ولما كان الله تعالى منزها
بذاته لا يتطرق اليه نقصان اصلا فلا غاية لفعله بل هو فاعل لذاته بذاته لما ذكرناه ومن ذلك يظهر
ان قولهم انه غاية الايجاد وغيره او انه غاية للوجود كله او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه
الحقيقة من الغاية بذاته لمرتبة عن فعله والاشارة الى انه ذاته سبب لفاعلية كما ان الغاية سبب لفاعلية
الفاعل الذي يفعل لغاية فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية لا انها غاية حقيقة لكل فاعل
بالقصد والاختيار بما صنعه بيان فان الارادة المتعلقة بشيء من حيث انها توجه الى ذلك الشيء تسمى
قصدا ومن حيث انها اختيار له من بين الاشياء تسمى اختيارا لها مبادئ اربعة كما ذكرنا
اولها تصور الحركة الملائمة على وجه جزئي وثانيها الشوق المنبعث عن ذلك التصور وثالثها الارادة
المنبعثة عن ذلك الشوق ورابعها التحريك الصادر من القوة المنبثة في العضلات الذي هو مبدأ
قريب للحركة فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس شاردة الى تصور الغاية واذا قد
يكون جزئية متخيلة وقد يكون كلية متعقلة وادراك الغاية على وجه جزئي او كلي من تتمة تصور الفعل من حيث انه
ملائم فلا يلزم ان يكون للمبادي للافعال الاختيارية خمسة فاذا كانت غايتها واحدة
لم يكن الحركة باطلة وذلك لان الوصول الى المنتهى من لوازم وجود الحركة الموصلة اليه فيكون غاية
القوى على تقدير الايجاد حاصلة ابدا فلا يكون الحركة باطلا اصلا فان كانت غاية
للشوقية بحسب التخيل دون الفكرة يعني ان غاية الحركة اذا كانت غاية للشوقية فاما ان يكون غاية لها

لها بحسب الفكرة اي يكون متصورة على وجه جزئي تخيلي فهو يسمى ذلك الفعل
عبثا واما ان يكون غاية لها بحسب الفكرة اي يكون متصورة على وجه كلي عقلي فهو يسمى
ذلك الفعل خيرا بذا اعني تقسيم الفعل الى القسمين المذكورين باعتبار كون الغاية على تقدير
اتحاد غايتي الحركة والشوقية زايدة على ما في المتن اذ لم يتعرض فيه الا لتقسيمه على تقدير عدم
الاتحاد وهو مهد لما يستقر اليه من ان بعض ما ذكره مخالف لما في متن الكتاب وهو ترتيب
من العبث والجزاف حيث جعل العبث من اقسام الفعل على تقدير اتحاد الغايتين وجعل الجزاف من
اقسامه على تقدير عدم الاتحاد وقد جعلا في المتن قسما واحدا بدليل العطف بينهما بالواو
دون او كما في ساير الاقسام وجعلا من اقسام الفعل على تقدير عدم الاتحاد وهو ظاهر
واعلم ان المذكور في المباحث المشرقية وفي الملخص موافق لما في المتن ومن ثمه قيل
ان اراد الشارح انه اصطلح على ما ذكره فلا نزاع معه اذ لكل ان يصطلح على ما شاء وان اراد
نقل اصطلاح القوم فالامام اعرف منه بما وجه جزمه بصحة قوله دون غيره وقد ذكر في شرح
الملخص ما يؤيد كلام الشارح وهو ان الجزاف لا يسمى عبثا لكن الامام سماه في هذا الكتاب عبثا ايضا
او التخيل مع طبيعة او مزاج الاول كالتنفس والثاني كحركات المرضى والثالث العادية كالعبث
باللحية مثلا قد انتفى الحركات المستقيمة الطبيعية اي الصادرة عن قوة لا شعور لها
بما يصدر عنها او هي المراد بالطبيعة ههنا اذا وقعنا في الارض الحرة اي وقعنا
في موضع واحد من الارض الخالصة عن موانع الانبساط لامتناع ان يكون المطلوب
بالطبع متروكا بالطبع وهو الموضع الطبيعي المهرب عنه بالطبع وايضا مطلوبها الحركة الى
المركز فلا يتحرك عن المركز الا بالقسر فيكون تلك الحركات من قوة في الحبة ولا
شك ان القوة المستكنة في الحبة غير شاعرة بهذه الحركات فهذه حركات مستقيمة صادرة عن قوة
طبيعية لما عرفت ثم لا يخلو اما ان يكون في تلك الارض بذاتهن تشرع في بيان الغاية المترتبة
على تلك الحركات المستقيمة المستندة الى تحريك تلك القوة المستكنة في الحبة بل لان القوة
الموجودة في الحبة اذا وافت ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فيسل عليه ان الحصر ممنوع لجواز ان

ان يكون هناك اجزاء مختلطة مختلفة الصور كما تقوله بعض الاطباء في المني من ان فيه اجزاء
عظمية ولحمية وعصبية وغيرها مختلطة مختلفة الصور ثم ان القوة المصورة التي في المني تجمع كل جنس الى
جنسه ليحصل ذلك العضو المخصوص انضمام الاجزاء ان يكون تلك الاختلاف اعني اختلاف الاجزاء في المني
والقبول مستندا الى انضمام الفواعل المفارقة بعود سابقة او الى اجتماعات مخصوصة من تلك
الفواعل لا الى القوة الموجودة في الحبة على ما يراه المثبتون ولا الى رب النوع على ما يراه الاشراقيين
ويرد هذا السؤال على الشق الثاني ايضا لزم التسلسل وهو ان يكون كل خاصية مسبوقة باخرى
الى غير النهاية وهو محال سواء كانت تلك الخواص مجتمعة في الوجود او متعاقبة وذلك لانه تحرك
القوة الممسكة في الحبة ما يكون بعد وقوعها في الارض تحركها الى تلك الصورة اي
ترتبها منها ونعدها لقبولها فيكون صدور ذلك الفعل اي افادة الاختلاف في
القبول والتحريك نحو الصورة عنها اي عن القوة الموجودة في الحبة دائما او اكثريا والحاصل ان الموجود
في الحبة تحرك الاجزاء الارضية لتستعد لما استعداد البرية او الشعيرية فهذه الافادة غاية لتلك الحركة
ينادي اليها الطبيعة اي القوة المدبرة بلا شعور للبدن الحيواني بل النباتي فان
طبائع النباتات متساوية ابدا الى قصادها بل الروية بعين الفعل لما كانت القوة الحيوانية
قوية على افعال متخالفة بل متضادة لها غايات متغايرة احتاج الى انضمام الروية ليتعين بعض تلك
الافعال في الصدور عنها لا الترتب على افعالها غاياتها وتحقيق المقام ان الفعل اذا ترتب عليه امر
ترتبا ذاتيا يسمى ذلك الامر غاية له فان كان لذلك الامر مدخل في اقدام الفاعل على الفعل
يسمى ايضا غرضا بالقياس الى الفاعل وعلة غائية بالنسبة الى الفعل فالعلة الغائية للمحتاج الى الروية
دون الغاية اذ قد تثبت بدون الروية كما تثبت معها ايضا وقد يحصل الغاية مباينة للعلة الغائية بمعنى
ما ترتب على الفعل ترتبا ذاتيا ان كان حاملا للفاعل على الاقدام عليه كان علة غائية وغرضا بالاعتبارين
والا كان غاية ولا بد في الاول من روية الفاعل وشعوره والثاني الفاقد لا يكون للفاعل شعور
كما في الحركات الطبيعية وقد يكون كما في المبادي العالية جل ذكره فان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض
عند الاشاعرة والحكماء بل لها غايات وفوائد وحكم ومصالح لا تحصى وثبوت الغاية لا يستلزم استكمال الفاعل

القوة م

كما يستلزمه ثبوت العلة الغائية كما مر ويدفع ما يتوهم من ان الفاعل اذا لم يفعل لغرض
الاحسان لم يستحق المدح والحمد عليه فلو كان الباري تعالى فاعلا لا لغرض الاحسان لم يكن مستحقا
للحمد وكان ناقصا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وما ورد من الآيات الدالة على تعليل افعاله محمولة
عندهم على اثبات الغاية جمعا بين الادلة وعن الثاني بانا لا نسلم ان كل ما يتادى اليه الطبيعة دائما
او اكثريا فهو غاية ذاتية وما ذكره في بيانه رد عليه بان ذلك القائل لم يدع صدق هذه القضية في نفسها حتى يستدل
ادعى لزومها للمقدمة التي استعملها في ولتلك وهي ان ما دون الاسباب الى مسبباتها دائما او اكثريا
يقتضي ان يكون المتادى اليه غاية ذاتية لتلك الاسباب فان هذه المقدمة هي بمعنى تلك فيكون
صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا وهو المراد بالغاية وح يكون منع صدق هذه القضية في
نفسها غير موجه والجواب ان اثبات الغاية للقوة الطبيعية لا يتوقف على تلك المقدمة
الكلية الظاهرة الفساد ولوازم الغايات الذاتية كما ذكره بل يكفي لذلك ان السبب او كان له
تادى دائمي او اكثري الى مسبب كان له هناك غاية ذاتية فليحمل قوله وهو المراد بالغاية على
ان هناك غاية سواء كان ذلك الفعل او غيره مما يترتب ايضا دائما او اكثريا كحصول المقصود
على التقديرين فان قلت اذا ترتب على فعل قوة غير شاعرة امور جمة ترتبا دائما او اكثريا
فما به امتياز هناك الغاية عن لوازمها مع اشتراك الكل في ذلك الترتب قلت بان ما كان
غاية يكون ذلك الفعل في نفسه وسيلة اليه بحيث لو كان الفاعل مختارا لاختاره لاجله على مقتضى
ما جرت به العادة في اختيار الوسائل وامتنع ان يكون الموت والهدم والفساد غاية
لها جعلنا اضدادها وهي الحيوة والشباب والتركيب غاية ذاتية فقيل عليه ان كون الغاية
غاية لذي الغاية ليس بجعلنا بل هي غاية له ولا دخل اياه في حد نفسها وايضا يلزم من اعتبار
كون بعض اللوازم غاية كون بعض اخر غير غاية لجواز ان يكون الغاية غيرهما من اللوازم
والجواب عن الاول ان المراد بالجعل هو الحكم بكونها غاية كما لا يخفى وعن الثاني بان اللوازم
المنحصرة في النقيضين فلا اشكال والا فالمراد به انه لما امتنع كون الفساد غاية ذاتية
لافعال الطبيعة فالغاية الذاتية ما عدا الفساد من الامور الصالحة لكونها غاية لافعالها
لتعطل سائر الجزئيات وذلك لجواز انحصار قبول تلك المادة في تلك الصورة المعينة

فلا تعطل كما في الفلكيات والجواب ان الكلام في المادة القابلة للصورة الكائنة
والفاسدة وما لا يقبل صورة اخرى لا فساد فيها على زعمهم وذلك يخل بنظام
العالم قيل عليه انا لا نم ان تعطل جزئي من الجزئيات المادية يستلزم اختلال نظام كلية العالم
وان اراد اختلال نظام واحد من الموجودات يعني انه يعدم كماله فلا نم استحالته بل هو واقع كالنباتات
والحيوانات التي يعوقها الموانع الخارجة عن الوصول الى غاية كمالها المستعد لها قبله واما ان
الموت خلاص للنفس السعيدة عن العلائق البدنية الى حصول سعادتها الحقيقية فيرد عليه انه
مثال جزئي لا يفيد الحكم الكلي الذي ادعاه وهو ان الموت غاية ذاتية للطبيعة مطلقا لترتبه على افعالها
دائما وكذا اثبتوا الاتفاقيات غايات تادي السبب الى المسبب اما ان يكون دائما او
اكثريا او مساويا او اقليا فالسبب الذي تادى الى المسبب على احد الوجهين الاولين يسمى سببا
ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية والسبب الذي يتادى الى المسبب على احد الوجهين الاخرين
يسمى سببا اتفاقيا وذلك المسبب يسمى غاية اتفاقية وان لم يتادى اليه الشيء اصلا كالكسوف
عند قعود زيد مثلا فانه لا يقال انه صار قعوده علة للكسوف لكن لما كان قعوده سببا
لكون القعود مع الكسوف صح ان يقال قعد فلان فاتفق ان كان قعوده مع الكسوف هذا
ومنهم من انكر الاتفاقيات في الاسباب والغايات مستدلا بان السبب ان كان مستجمعا لجميع الجهات
المعتبرة في المؤثرية كان تاديته الى المسبب دائما فيكون سببا ذاتيا ومسببه غاية ذاتية وان لم
يكن مستجمعا لها كان ممتنع تاديته الى المسبب فلا يكون سببا اتفاقيا ولا مسببه غاية اتفاقية والجواب
ان ليس كل ما هو معتبر في تحقق التاثير بالفعل جزءا من المؤثر فان انتفاء الموانع واستعداد القابل
معتبر في التاثير بالفعل مع انه ليس شيء منهما جزءا من المؤثر فالمؤثر اذا انفك عن بعض
هذه الامور انفكاكا مساويا بالاقترانية او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقي ومسببه
هو المسمى بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تاثيره كان
سببا ذاتيا لمسببه الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان الحفر موضعا فيصل الى الكنز فان
الحفر من حيث هو حفر ليس تاديه الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا كان
وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى

حفر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا للوجدان
فعال العلة مطلقا يعني العلة سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية لا يخفى عليك ان
بعض هذه التقسيمات جار في العلة التامة ايضا فانها قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وقد يعتبر ايضا
كلية وجزئية الى غير ذلك كطبايع البسايط العنصرية الفاعلة لحركاتها فانها بسيطة بمعنى
انها لا اجزاء لها بالفعل وان امكن ان يفرض فيها اجزاء وعلة فاعلية للحركات العنصرية الى مواضعها
الطبيعية وان كانت علة صورية بالنسبة الى ذوات الاجسام العنصرية كما سنذكره كهيوليا
الاجسام العنصرية بالنسبة اليها اي بالنسبة الى الاجسام العنصرية كما سنذكره فانها علة مادية
لها كالفلك مع الصورة بالنسبة الى الهيولى على قول من جعل الصورة الجسمية شريكة لعلة
الهيولى كالصورة الانسانية المركبة عن صور اعضائها الالية بالنسبة الى
القوة الشوقية فان مجموع شرب الماء ولعله الحسب غاية مركبة للقوة الشوقية وغاية القوة
المحركة فغايتها الوصول الى منتهى الحركة كما تم وكذا في ساير ما فالصورة الكلية كصورة
السرير للسرير والجزئية كهذه الصورة للسرير والغاية الكلية كالجلوس على السرير والجزئية كهذا
الجلوس عليه فانه يقتضي بالذات ازالة السخونة ويتبعه حصول البرودة وذلك ان
السقمونيا يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن
تبريده فلما زال المانع عنها بردته بطبيعتها فالفعل الصادر عنها ينسب بالعرض الى مزيل
مانعها وهو السقمونيا قال شارح التلويحات العلة بالعرض يطلق على معان اربعة
الاول ان يكون قد منع من الصدور عن الفاعل الذاتي مانع فيتفق ان ما علا الفاعل ازال
ذلك المانع فيصدر الفعل عن الممنوع فينسب صدوره الى مزيل العائق كالسقمونيا فانه تبرد
البدن بازالة المسخن الثاني ان يكون هناك موضوع يوصف بصفات فيصدر الفعل بالذات
عن احدى تلك الصفات فينسب الى الصفات الاخرى او الى الموضوع وحده كانسان كاتب
ابيض طويل طبيب فاذا صدر عنه علاج ينسب الى الكاتب او الانسان وحده مع ان المصدر
الذاتي هو من حيث كونه طبيبا اقول ويقرب من هذا ما ذكره الشارح من ان المادة
العرضية هي التي تكون مأخوذة مع عوارض خارجية وكذا يقرب منه ما ذكره من ان العلة الصورية

وجارية كالشمس في كبد السماء   مكحلة العينين مخطوطة المتن

تدعي
حسن ... [illegible]
جارية ... روضة ... شمس ... [illegible]
تخد لها

العرضية ما يتبع الصورة الذاتية من الاعراض الى تبيان الاول فلان المادة
الذاتية مهما اي ذات المعروض حدها كقطع الخشب للسرير مثلا فاذا اخذت مع عوارض
خارجة عن ذات المادة سواء كانت لازمة لها او مفارقة عنها لم يكن بهذا الاعتبار مادة ذاتية
بل عرضية كقطع الخشب المأخوذة من حيث انها سعض مثلا ذكانت كما على الصدر عنه لذاته معلول
فيه هذا الى على الاعتبار صفة من صفاته ونسب اليه صدور ذلك المعلول فهو شبيه بان ينسب الصادر عنه
باعتبار صفة اخرى ذكر عكس القصار عنه باعتبار صفة الرحدة والى بيان كتابه فلان العلة الصورية
الذاتية هي ذات الحال وحدها والعرضية هي ذات الحال ماخوذة مع بعض عوارضها ويحتمل ان يكون هنا
ان العرضية هي الاعراض التابعة للصورة الذاتية فانها تشبه الصورة الذاتية من حيث حلولها في
المادة الثالث ان يكون فاعل يفعل لغاية هي خير مثلا فيتبع تلك الغاية شر فينسب ذلك الشر
الى ذلك الفاعل كالحجر الطالب للمركز اذا اصاب انسانا فاوذاه فينسب ذلك الروي الى الحجر بالعرض
الرابع ان يكون فاعل يفعل لغاية بالذات فيتفق حصول امر مع تلك الغاية لا يكون لذلك الفاعل
فيه تأثير البتة بخلاف القسم الثالث وذلك مثل ان يقدم انسان من سفر فيموت من يختص من جيرانه
فيتشائم به او يجد كنزا فيتفاءل ويتبرك به قوله وتتناول هذين القسمين ما ذكره الشارح
من ان العلة الغائية العرضية ما يتبع الغاية الذاتية   وكذلك في سائر العلل فالمادة العامة
ما يكون جنسا للمادة الحقيقية كالجسم المركب من العناصر الذي هو جنس للقطع الخشبية التي هي مادة
خاصة للسرير والغاية العامة ما يكون جنسا للغاية الحقيقية كالاستقرار على السرير الذي هو جنس
للاتكاء عليه فيما اذا جعل خصوصية الاتكاء غاية حقيقية له قوله   فيكون عدمه مبدأ
له بهذا الاعتبار لكن لا يكون مبدأ له بالذات بل بالعرض لا شك ان الحادث بالمعنى المشهور يكون
عدمه سابقا عليه وجوده سبقا زمانيا بناء على ما تقرر في مباحث كون كل حادث مسبوقا بمادة
ومدة بل لا يتصور حادث من حيث هو حادث الا وله عدم سابق ثم ان ذلك العدم السابق لا
يتوقف عليه وجود الحادث من حيث انه عند القائل بامكان وجوده ازلا بل هو منافي لذاته
بخلاف المعدات المؤدية الى اعداده فانه يتوقف عليه اتصافه بالحدوث الذي هو وصف له
اعتباري كما مر فلا يكون العدم مبدأ الوجود الحادث بالذات بل بالعرض وذلك لكونه مقارنا لما هو

هو علة بالذات لوجوده فلا يكون العدم مبدأ لوجود الحادث بالذات بل
بالعرض وذلك لكونه مقارنا لما هو علة مع كونه علة لوصفه اعني حدوثه   والحاصل
ان الموضوع ايضا من جملة العلل ولكنه شبيه بالعلة المادية فلذلك لم يعد على حدة
في اقسام العلل كما قد سبق الاشارة اليه   ولا يكون في انه سواء بالفاعل
قد حقق لك ذلك مما قررناه في مباحث كون الماهية حد ذاتها غير مجعولة   ومنها
ان اسباب الماهية سواء كانت اجزاء خارجية عقلية كالجنس والفصل او اجزاء خارجية كالمادة
والصورة تسمى علل الماهية اسبابها لاحتياج الماهية في حد نفسها اليها مع كونها محتاجة ايضا في
وجودها اليها والى الامور الخارجة التي يتوقف عليها الوجود دون الماهية فيسمى علل الوجود واسباب
الوجود وتميز اسم القسمين وتنبيها على ما بينهما من الفرق كما تقدم في صدر مباحث العلل   لما عرفت
ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء وذلك لما تقدم من ان احد طرفيه لا يمكن ان
يكون اولى به لذاته فتساوي نسبة الممكن الى طرفيه معلوم بالبرهان لا بالبداهة كما توهم بعض
كون رجحان احد المتساويين على الاخر محتاجا الى امر خارج سببا معلوم بالبداهة وما
بطل من ان العدم لا يصلح ان يكون مستندا الى سبب فقد بين بطلانه فيما سلف   لانه
لو لم يكن لعدمها سبب لكانت ممتنعة بالذات الا انه اذا لم يستند عدم الحركة الى سبب خارج اصلا
كان عدمها مستندا الى ذاتها وهو معنى الممتنع لذاته   وكونها غير قارة الذات لا ينافي
احتياج عدمها الى السبب فانه اذا وجد الحركة انه يظهر مما قرره بطلان ما يتوهم من ان الموجودات
السيالة لا يستند عدمها الى سبب خارج لكونه اولى بها من وجودها بناء على انك قد عرفت ان اولوية
احد طرفي الممكن لذاته مستحيلة ولا فرق في ذلك بين الممكنات القارة والسيالة   فعدم الحركة
مسبب عن عدم السبب اذ لو كان وجود الحركة حاصلا بتمامه على الوجه الذي هو سبب لها علة فلا بد ان
يكون الحركة موجودة ولا يعدم الحركة الا بانتفاء وجود ذلك السبب على الوجه الذي هو سبب عليه
لوجودها فيكون عدم الحركة مستندا على انتفاء السبب على الوجه الذي هو سبب الوجود على ذلك الوجه
ومنها ان العلل منها ما هو معد وهو الذي يقرب المعلول الى علته بعد بعده عنها
قيل ان الاعداد هو التهيئة ومعناه بالفارسية آماده كردن فالمعد هو الذي يهيئ المادة

وبعد ما لوجود صورة جوهرية فيها او حلول عرض بعله او تعلق مجرد وبدبرها فالاعداد

والتقريب للمادة بالقياس الى الفعله ويلزم من ذلك تقريب الفاعل الى ما يصدر عنه متعلقا

بالمادة وتقريب المعلول اليه كما ذكره في قوله والحركة الى المنتصف قربتها اليه اي قربت

الحركة الواقعة بعد منتصف المسافة الى الفاعل بعد بعدها عنه قوله فيها أي في ايجاد

قريب او بعيد قد تقدم ان المعد البعيد لا يجامع وجود المعلول بكل وجه وان المعد القريب ايضا كذلك

وان توهم خلافه قال العلل العرضية تقال باعتبارين احدهما ان يوجد للعلة شيئا

ويتبع ذلك الشيء شيء آخر كشرب السقمونيا بالنسبة الى التبريد قد ذكر فيما سبق ان العلة الفاعلية

العرضية هي التي يعطي شيئا ويتبع ذلك الشيء شيء آخر وان العلة الغائية العرضية هي ما يتبع الغاية

الذاتية اعني المتوجه اليها بالذات وان العلة المادية العرضية هي التي يكون مأخوذة مع عوارض خارجة

عن ذات المادة وان العلة الصورية العرضية هي ما يتبع الصورية من الاعراض فالاعتبار الاول

الذي ذكره ههنا يختص ظاهرا بالعلة الفاعلية العرضية ويمكن ادراج الغائية العرضية فيه بان يقال الغائية

الذاتية مما ادعى الفاعل في الخارج ويتبعها الغائية العرضية **وأما الاعتبار الثاني**

فان حذف منه قيد لزوم الوصف كان ظاهرا في تناول المادية والصورية العرضيتين على الاطلاق

فان المادة او الصورة اذا اخذت مع وصف خارج عنها كيف كان الوصف كانت علة عرضية كما صرح

يكون معنى قوله يقال لذلك الوصف انه علة عرضية انه يقال للموصوف مأخوذا مع ذلك الوصف

انه علة عرضية بهذا وقد اعترض عليه بان حصر العلة العرضية في الاعتبارين وجعل الوصف في

ثانيهما لازما غير صحيح بما نقلناه سابقا عن شرح التلويحات وكذا جعل الوصف غير معد حيث

قال والاول منها ليس بصحيح ايضا فان السرعة اللازمة لحركة القمر الموجبة للخسوف معدة له

ومقربة اياه اذ لو كان حركته كحركة زحل مثلا لكان الخسوف متباعدا ومنها بحث بان العلة

المعدة للشيء كما لها مدخل في وجوده وعدمها الطاري عليه في وجود ذلك الشيء فباعتبار مدخلية

وجودها في وجوده تشابه الشرط وباعتبار مدخلية عدمها في وجوده تشابه المانع فاستعمل

ان يعد قسما من العلل على حدة وان امكن ادراجها في كل واحد من الشرط وعدم المانع لوجه وعلى البعد

ادراجها في احدهما وادراجها فيهما علة حقيقية فانها لا تعدّ معدة له حقيقة فليس معنى قوله ومن العلل العرضية

العرضية ما هو معد ان العلل المعدة للشيء حقيقة علة عرضية بالقياس اليه وان الاقسام

من العلل العرضية المعدة كيف لما كان المعد قسما من اقسام العلل حقيقة كان على تقدير القياس

سائر الاقسام منقسما الى ذاتي هو معد للشيء حقيقة بالقياس اليه وعرضي هو مقارن

لما هو المعد له حقيقة وقد يطلق العرضي ايضا على المعد الحقيقي للشيء بالقياس الى ما يتبع ذلك

الشيء وكذا ينبغي جريان هذا الانقسام في الشرط وفي الموضوع ايضا بالقياس الى العرض

الحال فيه وانما لم يصرح في هذه العلل بالانقسام الى الذاتية والعرضية وابداء الى ما لكونها

ملحقات وتوابع لما صرح فيها بذلك من العلل الفاعلية والمادية والصورية والغائية فتعرف حالها

بالمقايسة اليها قال معناه ان العلل العرضية الفاعلية مثلا قد يكون علة معدة حقيقة بالقياس الى

ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة كما صرح به الشارح

فيما سبق مع انه علة معدة حقيقة للمادة الى حصول البرودة كما صرح به ههنا والفاعل فعلا اذا احد

مع وصف لا مدخل له في الفعل اصلا كان علة فاعلية عرضية ولم يكن معدا وبهذا القدر تم كلام الشارح

اذ يظهر منه انقسام العلة العرضية الى معد وغيره ولا حاجة به الى ان يدعي ان الوصف مطلقا لا

يكون علة معدة لبعض بالسرعة او غيرها فاندفع عنه الاعتراض الثالث واما جانب الحصر في

الاعتبارين فصحيح ايضا اذ قد عرفت شمولها بالتأويل للعلل الاربع العرضية التي صرح بها

الشارح فيما سبق وما ذكره في شرح التلويحات من ان الاقسام الاربعة للعلل العرضية ثلاثة منها

راجعان الى الفاعل واثنان الى الغاية فيخرج عنها العلة العرضية المادية والصورية وكلام الشارح

في بيان اقسام العلل العرضية اذ هي اشمل لا انه لم يصرح بان الفاعل المأخوذ مع وصف لا مدخل له

علة عرضية والضابط ان العلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران الشيء بما هو علة حقيقية

فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران

شيء بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية تم المقصد

الاول بعون الله وحسن توفيقه **المقصد الثاني في الجواهر**

والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر ذكر في هذا الفصل انقسام الممكن الى الجوهر

والعرض ان الجوهر منقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة وان الجوهرية والعرضية من توابع

ثواني المعقولات وانه لا تضاد بين الجواهر وان وحدة المحل لا يستلزم وحدة
الحال فيه سواء كان الحال جوهرا او عرضا بخلاف العكس فان وحدة الحال يستلزم وحدة
المحل وان انقسام احدهما لا يستلزم انقسام الاخر وان الموضوع من جملة المشخصات وان الحال
قد يفتقر الى محل متوسط فهذه الاحكام وان اشتملت على احوال الاعراض على الاطلاق الا انها
مذكورة تبعا لنوع في تحقيق ماهية الجسم وانه ليس بمركب من الجواهر الافراد ومن ان لكل جسم مكانا
طبيعيا وان المكان هو البعد المجرد عن المادة وانه لا يصح خلو المكان عن شاغل وارد في مباحث
المكان بيان ان الجهة من وراء الاوضاع وانها غير منقسمة في حد الاشارة وان الطبيعي منها
هو الفوق والتحت فهذه احكام الجواهر مخصوصة

الفصل الثاني

في الاجسام اي في انقسامها الى الفلكيات والعنصريات البسيطة والمركبة وبيان احوالها
الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام ذكر فيه وجوب تناهيها وانها متماثلة في حقيقة الجسمية
وانها باقية بالضرورة وانها يجوز خلوها عن بعض الكيفيات وان كلها مع ما حل فيها حادثة
الخامس في الاعراض اخر مباحث الاعراض عن مباحث الجواهر لان وجود العرض موقوف
على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم
مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل
باحوال الحركة والسكون على حدوث الجسم وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها
من الجواهر الافراد الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم
الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية القائمة فلكل منهما وجه هو مرجحها بحيث يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر قلت يستدل عليه بان قيد اتحاد الاشارة يخرج
حلول الاعراض المجردة فيها عن حد الحلول اذ لا اشارة اليها ولا يمكن ان يجاب عنه بان الاشارة
اعم من الحسية والعقلية لانك ان المجردات قابلة للاشارة العقلية لانا نقول الاشارة
العقلية الى ذات المجردات غير الاشارة العقلية الى اعراضه فان العقل يميز كلا منهما عن صاحبه فلا اتحاد
في الاشارة العقلية بخلاف الاشارة الحسية فانها تنتهي الى الحال والمحل المحسوسين معا فان قلت
الاتحاد في الاشارة الحسية قد يكون حقيقيا كما في الاجسام والاعراض الحالة فيها وقد يكون

وقد يكون تقديريا كما في المجردات واعراضها فانها بحيث لو كانت مشارا اليها
بالحس لكانت الاشارة اليها عين الاشارة الى اعراضها قلت قد منع ذلك
القائل بهذه الملازمة وادعى احتياجها الى دليل ثم قال وايضا ينتقض الحد بحلول الاعراض
الاطراف في محالها كحلول النقطة في الخط وحلول الخط في السطح والسطح في الجسم فان الاشارة
الى الطرف غير الاشارة الى ذي الطرف وايضا يلزم من هذا الحد ان يكون الاطراف المتداخلة
عند تلاقيها حالا بعضها في بعض وليس كذلك هذا ما ذكره ويمكن ان يدفع انتقاض الحد
بحلول الاطراف في محالها بان الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي هي طرفه فان الاشارة
الى الخط لا يجب ان يكون منطبقة عليه بل الاشارة اليه قد يكون امتدادا خطيا موهوما اخذا
من المشير منتهيا الى نقطة منه فكان نقطة جوهرية خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق
طرفه على تلك النقطة من المشار اليه وقد يكون امتدادا سطحيا منطبق الخط الذي طرفه على ذلك الخط
المشار اليه فكان خطا خرج من المشير فرسم سطحا انطبق طرفه على الخط المشار اليه الفرق بين الاشارتين
ان الاولى اشارة الى النقطة قصدا والى الخط تبعا والثانية بالعكس وكذا الاشارة الى السطح
قد يكون امتدادا خطيا منتهيا الى نقطة منه فيكون الاشارة الى تلك النقطة قصدا والى
الخط والسطح تبعا وقد يكون امتدادا سطحيا منطبق طرفه على خط من المشار اليه فيكون ذلك الخط
مشارا اليه قصدا وبالذات والسطح مشارا اليه تبعا وبالعرض وكذا يكون النقطة مشارا اليها
تبعا وقد يكون امتدادا جسميا منطبق السطح الذي هو طرفه على السطح المشار اليه فيكون السطح
مشارا اليه قصدا والخط والنقطة تبعا وكذا الاشارة الى الجسم اما امتداد خطي منتهية الى
نقطة منه او امتداد سطحي منطبق سطح الخط الذي هو طرفه على خط منه وذلك الجسم او امتداد جسمي
منطبق السطح الذي هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه او بعد في قطار المشار اليه بحيث ينطبق
قطعة منه على الجسم المشار اليه انطباقا وهميا والحال في جميع الاشارة قصدا وتبعا على قياس
ما عرفت ثم انك اذا تفحصت حالك حين الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب الاشارة اليها
هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة الحسية امتداد خطي موهوم اخذ من المشير منتهيا الى المشار اليه
وامثال ذلك تنبيهات فلا نتجه ان حد المشير المشار اليه ثم ان الاشارة تفضي الى الدور وايضا

حسبي الله
محمد
وكفى

واما لزوم كون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالا بعضها في بعض فيحتاج دفعه
الى اعتبار كون احدهما تابعا للاخر كما اعتبره الامام في الملخص حيث قال بعد قوله تعديدا
او تحسما مع ذلك يكون تابعا وان اعتبار فيه قيد السريان فلمنعه بجواز وجود الاعراض
الغير السارية كالاطراف وغيرها من الوحدة والاضافة مع لا يتصور اعتراضها للاطراف المتداخلة
حتى يمتنع   والا لما حل احدهما بالاخرى لانه اذا لم يكن لاحدهما حاجة الى الاخرى بوجه
من الوجوه استغنى كل واحد منهما عن الاخرى في ذاتها ووجودها وبعينها فلا يتصور حلول شيء منهما
بذلك   منها يعافيه بالكلية تحت ان يقال ان اريد الكلية بالقياس الى المحل لم يشمل التعريف
كون الاعراض التي لا تسري في محالها وان اريد بالقياس الى الحال خرج عنه كون الاعراض
التي لا تنقسم كالنقطة مثلا عند القائل بوجودها ويمكن ان يختار الثاني ويقال المراد ان لا شيء
من الحال شيء غير كائن في الموضوع فيتناول كون غير المنقسم في محله ايضا   فان بعض
هذه الامور بالاضافة كما في قولك زيد في الخشب في الراحة وفي الحركة فان بعضه ومن هذه
الامور اضافة ونسبة مخصوصة مصححة لان يحمل كونها منزلة مكان له وكذا كون الكل في الجزء
ككون السرير في الخشب راجع الى الاضافة فانه لما كان الخشب اصلا له وعمدة في حصوله كان بينه
وبين الخشب نسبة مخصوصة مصححة لان يحمل الخشب منزلة مكان له   وبعضها بالاشتمال كما في
كون الجزء في الكل والخاص في العام   وبعضها بالاشتمال الظرفية كما في كون الشيء في الزمان
او المكان   والشيوع والمجامعة بالكلية هذا عطف تفسيري للشيوع وبهذا القيد اعني قيد
الشيوع يخرج عن تعريف الكون في الموضوع كون الكل في الجزء وكون الخاص في العام وكون الشيء في
المكان عند القائل بانه السطح واما عند القائل بانه البعد المجرد فيخرج بقيد عدم صحة المفارقة بل بهذا القيد
اعني قيد عدم صحة المفارقة يخرج عنه كون الشيء في المكان مطلقا وكون الشيء في الزمان وفي الخشب
والراحة وكون الجزء في الكل وبقوله لا كجزء منه يخرج الذاتيات فانها متشابهة للاجزاء كما ذكره
ولا يخرج به الاجزاء الحقيقية الكائنة فيما هي اجزاء له لانها ليست متشابهة للاجزاء فيصدق على كونها
انه كون الشيء في شيء على وجه لا يكون الشيء الاول غير متشابه بالجزء من الثاني   ويدخل في حد الجوهر
كليات الجواهر المرتسمة في الذهن على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة

للامور الخارجية في تمام الماهية والاختلاف انما هو في الوجود وما يتبعه من الاحوال
كما مر واما من قال ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباحها المخالفة لها
في الماهية المناسبة اياها مناسبة مخصوصة بها صار بعض تلك الصور علما ببعض الاشياء دون
بعض فعنده تلك الصور اعراض موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها
ولا وجود للاشياء في الذهن حقيقة عنده فان حكم على الاشياء باعتبار حصول صورها على هذا الوجه
بانها موجودة في الذهن كان مجازا من القول لا حقيقة هذا هو الكلام المحقق واما قول الشارح
واما اذا اعتبرت من حيث انها موجودة في الذهن فيمتنع ان توجد في الاعيان من حيث هي كذلك
فلا يكون جوهرا بل عرضا فيرد عليه ان الحقيقة الكلية الماخوذة مع وجودها الذهني لما امتنع وجودها
في الخارج وجب ان لا يكون عرضا ايضا كما لا يكون جوهرا لانهما من اقسام الممكن باعتبار الوجود الخارجي
كما يدل عليه تعريفهما لان الوجود اذا اطلق يتبادر منه الخارجي وقد غير ذلك حيث قال لكن
يصدق عليها انها اذا وجدت خارج الذهن لم يكن وجودها في موضوع   فواجب
الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا قد عرفوا الجوهر في المشهور بانه الموجود لا في موضوع فيحتمل
منه ان الحق او احل منه فدفعوه بان ليس المراد من الموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا
لكان الشك في وجود جبل من ياقوت او بحر من زيبق شكا في جوهريته بل معنى هذا الرسم ان
الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج واتصفت به كانت لا في موضوع وظاهر ان هذا المعنى انما
يصدق على ماهية يزيد وجودها عليها فلا يصدق على الحق واما تعريف العرض بانه الموجود الذي
في موضوع فلا اشتباه في عدم تناوله للكل سواء فسر بمثل ما مر وهو الحق او لم يفسر   والاول
هو المادة والثاني هو الصورة والثالث هو الجسم قد تقدم في صدر الكتاب مناقشة الامام في هذا المقام
وقد يكون عرضا كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطء لا يقال   اذا كانت السرعة
والبطء عرضين للحركة التي هي عرض لم يصدق عليهما انهما موجودان في موضوع لما تقدم
من ان العرض مباين للموضوع فلا يندرجان تحت حد العرض لانا نقول هما موجودان في الموضوع
الذي هو محل الحركة اعني الجسم الا ان حلولهما فيه بتوسط الحركة وما ذكر في الحد يتناول الحلول بواسطة
ايضا   اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته او لا فذهب الاكثرون الى انه مقول

على ماهيته قول الجنس المحمول على انواعه والاكثرون الى انه مقول على ماهيته قول اللوازم
الخارجة على ملزومها فلهذا اختار المصنف قول الاقلين وادعى مع ذلك انه والعرض
ايضا من المعقولات الثانية   كما ان العرض ليس بجنس لماهيته من الاعراض على الاشهر
متفق عليه ظاهرا   واحتج على ذلك اى على انه ليس شيء من الجوهر والعرض
جنسا لماهيته وحاصل الاول انهما لو كانا ذاتيين لما تحتهما لم يحتج في اثبات احدهما لشيء
ماهيته الى برهان لان الذاتي للشيء يكون بين الثبوت له لكن اثبات الجوهرية للنفوس الناطقة
والصور الحالة في المواد الجسمية يحتاج الى نظر ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم ان النفس الناطقة
من قبيل الاعراض وادعى آخرون ان كل ما يحل في شيء يكون عرضا ونفوا كون الجوهر حالا في
غيره وكذا اثبات عرضية الكميات اعني المقادير والكيفيات كالالوان والاضواء يحتاج الى استدلال فلا
يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته وحاصل ما يرد على هذا الوجه ان الذاتي للشيء انما يكون بين
الثبوت لذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نسلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصورنا
الماهية بكنهها بل المتصور من النفس مثلا مدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها
وهكذا الحال في سايرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة امكن ان لا يحتاج فيها الى
اصلا   وكل ما هذا شانه فهو خارج عن حقيقة ما تحته لما سبق من ان الذاتي لا يكون معقولا بالتشكيك
على ما هو ذاتي له وقد عرفت ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا
يكون في اثبات الجميع ماهيته من الامور التي تقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون في اثبات الشيء
منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لماهيته من الحقايق التي لا تختلف حمله عليها وان لم يكن
جنسا لجميع ماهيته   والجواهر المشخصة لا يكون اقدم واولى من غيرها في نفس الجوهرية فان الجواهر
المشخصة وغيرها لا تختلفان في حقيقة الجوهرية اورد عليه ان عدم الاختلاف في حقيقة الجوهرية
يستلزم الاشتراك في تلك الحقيقة وذلك لا ينافي كون بعض تلك الافراد المشتركة فيها اقدم واولى
بتلك الحقيقة ولما كانت كمالات الجوهرية كالاستغناء عن الموضوع مثلا حاصلة للجزئيات بالفعل ومنتظرة
للكليات كانت الجزئيات اولى بالجوهرية اذ لا معنى لكون شيء اولى من آخر الا كونه كمالا ذلك المعنى اكثر
او بالفعل الاول واقل او بالقوة في الثاني ويؤيد ما ذكره في شرح الملخص من ان المراد ان الجزئيات

اولى بالجوهرية من الكليات لم يرد به ان الكليات الجزئيات قبل الكليات في الجوهرية
بل المراد ان الكمالات واللواحق العارضة للجزئيات لانها جواهر اكثر من الكمالات واللواحق
الثابتة للكليات لانها جواهر واليه اشار الامام بقوله ان آثار الجوهرية للجزئيات اكثر منها للكليات
لان الاثر المعروف للجوهر هو الاستغناء عن الموضوع وهو بالفعل للجزئيات لانه لا يصدق عليها
في الحال انها موجودة لا في موضوع واما حصوله للكليات فليس بالفعل بل هو منتظر الى هذا واما ما ذكر
من ان كليات الجواهر لما كانت عبارة عن صور جوهرية ذهنية مطابقة لما في الخارج من جزئياتها كانت
في جوهريتها مفتقرة الى جوهرية تلك الجزئيات فيكون الجزئيات اقدم في الجوهرية منها فمعناه ان الافتقار
في الجوهرية ثم بل تلك الصور في حد ذاتها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهذا معنى كونها
جواهر نعم جوهريتها تستلزم جوهرية ما يطابقها من الجزئيات في الخارج وذلك لا يوجب الافتقار
فتامل   فان الوجود للجواهر الشخصية اقدم واولى فان الجواهر الشخصية يعني ان وجود
الاشخاص الجوهرية لا يتوقف على وجود الجواهر الكلية المقولة عليها اذ لو توقف وجود الشخص على وجود امر
مقول عليه وعلى غيره لكان وجود الشخص مشروطا بان يكون معه شخص آخر وهو باطل قطعا وهو مردود
بان توقف الشخص على امر مقول عليه وعلى شخص آخر لا يستلزم توقفه على ذلك الشخص الآخر بل لا يستلزم
وجوده ايضا الا اذا كان ذلك الامر مقولا عليهما بالفعل والمعتبر في الكلي هو صلاحية كونه مقولا على
كثيرة اما في الوجود او في الوهم لا المقولية بالفعل   فانها من حيث هي جواهر كلية مقولة بالنسبة
الى الجزئيات قد تقدم ان الصور الجوهرية الموجودة في العقل اذا اخذت من حيث هي موجودة فيه كانت
ممتنعة الوجود في الخارج فلا يتصور توقفها في الوجود الخارجي على وجود الاشخاص لا يلزم من احتياجها
في المقولية الى الاشخاص توقف وجودها على وجود الاشخاص كيف والمعتبر فيها صلاحية المقولية لا الكون
وجودها مستلزما لوجود الاشخاص لا في الخارج ولا في الذهن فضلا عن توقفه عليه نعم اذا حصل وجود
الطبايع في الخارج كانت الجواهر الشخصية متوقفة في وجودها على وجود الطبايع الجوهرية وذلك عكس ما ادعى
به الشارح   فان وجودها من حيث هي كلية مقول لوجه من الوجوه على الموضوعات يعني ان
الكلية من حيث هي كلية لا بد ان يكون مقولا بالفعل او امكانا او فرضا على كثيرة من جزئياتها المحمولة هي عليها
والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وذلك لان الجنس الذاتي مطلقا متحد في الوجود

انتهى ... الصحيح ... الوجود ...

في الوجود بالضرورة مع الماهية المحصلة اي الموجودة في الخارج فاندفع ما توهم من ان
الاستغناء او العلية مع كونه عدميا جاز ان يكون جنسا للامر المحصل لان الاجناس والفصول
امور اعتبارية   مشتركة بين الامور المندرجة تحتها اي تحت تلك الماهية التي عرضت لها
عليتها الاستغناء وتلك الامور هي الجواهر المخصوصة المندرجة تحت الجوهر المطلق فلو كان هذا
المفهوم الذي فرضناه انه معنى الجوهر اعني مفهوم الماهية التي عرضت لها العلية جنسا لتلك الامور
لما جاز احتمال انها تمام الماهية على معنى ان لا يكون بين ماهياتها ذاتي مشترك اصلا لكنه جائز لما
ذكره   فلان المجموع لاشتماله على العدمي عدمي اي مجموع هذه الجملة عدمي وكذا المجموع كل اثنين
منها عدمي ايضا فلا يكون شيء منها جنسا للامر المحصل وفيه نظر اذ كما جاز ان تشترك الامور
المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد جاز اشتراك الامور المتشاركة في الذاتي اي في لازم واحد ح
جاز ان يكون تلك الامور المندرجة تحت مفهوم الماهية التي عرضت لها العلية متشاركة في ذاتي هو علة
الاستغناء في الكل فيكون ذلك الذاتي هو معنى الجوهر وعروض العلية فلا جزم بان الجوهر ليس جنسا
بل غايته ان يبتني على الاحتمال وقد يورد تقرير هذا النظر بعبارة اخرى وهي ان حاصل هذا الدليل ان
لا يكون مفهوم المستغني عن الموضوع جنسا للجواهر لا يلزم منه ان لا يكون الجوهر جنسا لها لجواز ان يكون
هذا المفهوم تعريفا رسميا للجواهر لا حدا له ولا يلزم من عدم جنسية الرسم للاشياء عدم جنسية المرسوم
لتلك الاشياء   لان العرض لا يكون مقوما للجوهر اي لا يكون جزء له محمولا عليه
مواطاة وان كان جزء له غير محمول عليه فعدم الكلام فيه   اذ المراد بقولهم الجوهر جنس
ان الجوهر جنس للانواع لا للفصول لم يرد بالانواع ما يكون انواعا اضافية للجوهر فان كون
الشيء جنسا لانواعه مما لا يختلف فيه بل اراد بالانواع الحقائق المحصلة النوعية من الموجودات
الجوهرية كالانسان والفرس والبقر واخواتها من تلك الحقائق المندرجة تحت الجوهر كالحيوان
والجسم النامي والجسم ولا يخفى انه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا للكل بما يصدق عليه
فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف
يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التقسيم
بل يدل علينا ان له نسبة الى ما هو فيه اي العرض يدل علينا ان ماهيته لها نسبة بالعرض والحلول الى

الى ما هو اعني الموضوع وعلى ان ماهيته ذات يقتضي هذه النسبة وهذا اعني ما ذكر
من مدلول العرض لم عارض للحقائق المندرجة تحت العرض وانما خص اكثر الاعراض من
الكميات والكيفيات والاوضاع بالذكر مع ان المدعى يتناول جميعها لان عروض المعنى الذي
هو مدلول العرض لماهيات هذه الاعراض اظهر بخلاف سائر الاعراض النسبية وانت تعلم ان ترك
ذكر الاوضاع النسبية عام الظهور واعترض عليه بانه انما يتم ان لو كان تعلم الموجود
في موضوع حدا حقيقيا للعرض وذلك غير معلوم لجواز ان يكون رسما له على قياس تعريف الجوهر ح
جاز ان يكون حقيقة العرض جنسا لحقائق تحته من الاعراض ولو سلم كونه حدا له ح جاز ان يقال لا نم
ان ماهية تلك الاعراض مدركة بكنهها مقومة مع عدم اشتماله على هذا المعنى لجواز ان يكون
ما يشتمل منها اي ذاتياتها وماهياتها في امثال ذلك لا تفيد   ولما كان الجوهر
والعرض من المحمولات بالمواطاة كانا امرين عقليين اي امرين معقولين من المعقولات الثانية لان الجزئي
الحقيقي لا يكون محمولا اصلا   فلو ثبت كونهما زائدين عينيا ما تحتهما لزم ان يكون
من المعقولات الثانية اوليست في الجسم مثلا امر محقق زائد عليه انه هو الجوهرية ولا في السواد مثلا
امر زائد عينيا وانه هو العرضية   ولما كان الاول يعني كونهما محمولين بالمواطاة وكونهما
لذلك امرين عقليين وانت خبير بان كونهما معقولين زائدين على ماهية ما تحتهما لا
لا يستلزم كونهما من المعقولات الثانية فان الابيض مثلا محمول زائد على ماهية ما يحمل هو عليه
مع ان البياض موجود خارجي فلا بد ان يضم اليه ما ذكرناه من ان الجوهرية والعرضية ليستا امرين
متأصلين في الوجود فان قلت مفهوم الابيض ايضا معقول ثان وان كان البياض
موجودا خارجيا قلت اذا حكم على المحمولات بانها من المعقولات الثانية اريد ان مبادئها
المشتقة هي منها من العوارض العقلية التي لا يطابق لها في الخارج ولولا ذلك لكانت
المحمولات الخارجية باسرها من المعقولات الثانية فيكون الاسود والكاتب معقولا ثانيا وانه باطل
قطعا   ثم قال   المص المعقول اشتراكه عرض كان ذلك اي المصنف اشار به الى
الاستدلال بوجه ثالث وهو ان المعقول من الجوهر اعني الموجود لا في موضوع امر عارض
لماهيات الجواهر ومرجعه الى التقدم من انه او اصل للشيء انه جوهر لكان هناك ثلاثة امور آه وان.

وان المعقول من العرض عنى الموجود في موضوع امر عارض لحقائق الاعراض مرجعه
الى ما ذكره الشارح من ان الحق هو ان العرض ليس بجنس للاعراض آه   لما بين ان الجوهر
من المعقولات الثانية بمعنى ان مفهومه الذي هو ماهيته الكلية من المعقولات الثانية كما مر وان كان
ما صدق عليه ذلك المفهوم حقائق موجودة والكلام هيهنا في احكام تلك الحقائق حاصل ما ذكره
انه ان عتبر في التضاد والتوارد على المحل كان من الصور النارية والمائية والارضية والهوائية
تضاد وحصل وشهوري التوارد هاهنا الهيولى الواحدة وان عتبر فيه التوارد على موضوع
واحد كما تقدم لم يتصور في الجواهر تضاد اصلا وما توهمه بعضهم من ان الفناء ضد للجواهر فانه اذا
خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها فمما لا يلتفت اليه   فتمنع ان تحل مثلان فيه اي يمتنع ان
يجتمعا في محل واحد لا يقال ما ذكره من استلزام حلولهما في محل واحد رفع الامتياز عنهما لو دل
على امتناع حلولهما فيه سواء اجتمعا او تعاقبا لانا نقول   اذا لم يجتمعا جاز ان يكون
للمحل في احد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الاخر عوارض اخرى فلا يكون نسبة المثلين الى جميع
العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب العوارض بخلاف ما لو اجتمعا او ندعي ايجاد نسبتها
اليها بهذا وقد منع هذه الدعوى بان الحركة والسواد حالان في الجسم مع ان السرعة حالة في الحركة
دون السواد فليست نسبة العوارض الى الحالين نسبة واحدة فلم لا يكون في المثلين كذلك ويمكن
ان يجاب بان حلول عارض في احد المثلين متوقف على امتيازه عن الاخر فكيف يتميز به واما
العوارض الحالة في محل المثلين دونهما فنسبتها اليهما على السواء فلا امتياز بها ايضا نعم
قد يناقش بان اتحاد النسبة انما هو في العوارض التي تعرض لهما من جهة المحل لكن جاز ان يكون لكل منهما
عوارض من جهة اخرى يتمايزان بها ولا يعني بالعوارض الامور الحالة فيهما ليلزم الدور في امتيازهما
بها بل الامور الخارجة التي لا تلزم ماهيتهما   فذلك محال لانه يوجب ان لا يتميز الاثنان
عن الواحد وذلك لانا اذا فرضنا ان يكون القائم بالمحلين عرضين لم يكن حال كل من العرضين في الانقسام
الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بالمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في انفسه عن الواحد وحلوله في
بل يلزم ان يكون الوحدة انفسه فاندفع ما قيل من ان عدم امتياز الاثنين عن الواحد انما يلزم ان لو كان
الامتياز بالمحل من جهة واحدة اما اذا كان لكل منهما او لاحدهما مميز غير المحل او يكون المحل مميزا

لكل منهما بجهة اخرى فلا يلزم ما ذكره لا بد لنفي ذلك من دليل وايضا لو جاز
حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما
قطعا والثاني باطل فكذا المقدم   وقول ابي هاشم ان التأليف عرض واحد قائم بمحلين
قال ابو هاشم ان التأليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما
واستدل على ذلك بانا نشاهد صعوبة التفكيك بين اجزاء الجسم المؤلف فلا بد هناك من رابط
يصعب التفكيك وذلك هو التأليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك
منهما بل بكل واحد منهما لكون حال الحال فيهما موجبة لتعسر الانفكاك بينهما ولا يجوز قيامه باكثر
من جوهرين لانه لو قام بثلثة مثلا وعدم واحد منها لعدم ذلك التأليف ضرورة انعدام محله وسقوط
ضرورة بقاء التأليف بين الباقيين فاذا تألف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزءين متجاورين
منهما تأليف واحد واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز
ان يكون صعوبة الانفكاك الى الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تأليفا
لان التأليف لم يقم بالمحلين من حيث هما محالان اي التأليف لم يقم بكل واحد منهما كما زعمه ولا
بواحد منهما فقط بل بالمجموع الجزئين من حيث هو مجموع وذلك ليس من قيام العرض الواحد بمحلين بل من
قيام العرض الواحد بمحل واحد مركب من شيئين ولا نزاع في جوازه   بيان ذلك
ان التأليف امر عقلي عرض في العقل للجزئين من حيث هما صارا كجسم اشارة الى ان التأليف
ليس موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري عارض في العقل للموجودات الخارجية فلا يكون عرضا
قائما بمحلين وما استدل به ابو هاشم على ذلك فقد عرفت بطلانه ثم بين كيفية عروض هذا الامر الاعتباري
اعني التأليف للجزئين في العقل بان العقل اذا لاحظهما مجتمعين في الخارج او في الذهن اعتبر لهما
من حيث هما كذلك هيئة هو في العقل عارض لمجموعهما لا لكل واحد منهما فلا يكون في الذهن ايضا
عارضا لمحلين حالا فيهما فانحسمت مادة الشبهة بالمرة فبطل قول ما ذكره من توقف التأليف على حصول
الاجتماع لهما فنقل الكلام الى الاجتماع فان كان قائما بهما من حيث هما مجتمعان بذلك الاجتماع لزم
تقدم الشيء على نفسه ومن حيث هما مجتمعان باجتماع اخر نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل من اجتماعات
مترتبة موجودة معا في الذهن وذلك محال لان البرهان القائم على امتناع مثل هذا التسلسل يعم الامور

الامور الخارجية والذهنية وان كان لاجتماع قائما بهما لا من حيث هما مجتمعان
لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو الغلط والجواب ان التاليف امر يتوقف اعتباره على ملاحظة
الاجتماع كما مر وان كان الاجتماع فلا يتوقف اعتباره على ملاحظة اجتماع آخر بل غاية ما يحتاج الشئ معا فاذا
لاحظهما العقل معا فهو باعتبار اجتماعا قائما لا بكل منهما فلا يلزم تسلسل ولا قيام امر واحد في الذهن
بمحلين لا يقال فلاحظهما معا اجتماع لهما في الذهن فيتوقف اعتبار الاجتماع على هذا الاجتماع
ويتم الكلام لانا نقول اعتبار الاجتماع يتوقف على هذا الاجتماع لا على ملاحظته وهذا الاجتماع ايضا
قائم بهما لا بكل واحد منهما فلا محذور اصلا   والجواب الاخرة هذا اجوبة على توهم بعض
القدماء من ان الاضافات المتعقبة اعراض موجودة قائمة بمحلين وكان منشاء هذا التوهم سوء النقل في
الاسم ولذلك لم يقع لهم هذا التوهم في الاضافات المختلفة   وانما الانقسام فغير مستلزم من
الجانبين هذا اعتبار بعض نسخ المتن وفي بعضها من الطرفين بدل من الجانبين وحاصل ما ذكره ان
انقسام الحال ان كان في الاجزاء غير متباينة في الوضع فانه لا يستلزم انقسام المحل اصلا كالسواد
المنقسم الى الجنس والفصل فان انقسامه بهذا الاعتبار لا يقتضي انقسام الجسم اصلا وان كان انقسام الحال
الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية
اقتضى انقسام المحل الى الاجزاء كذلك فان انقسام السواد الى الاجزاء المتباينة في الوضع يوجب انقسام
المحل الى الاجزاء المتباينة في الوضع وكيف لا وكل جزء من تلك الاجزاء يحال بما يعرض في جزء
من تلك الاجزاء فالمحكم ان انقسام المحل الى اجزاء غير متباينة في الوضع لا يوجب انقسام الحال فيه
اصلا فان انقسام الجسم الى الاجزاء الوجودية والعقلية لا يوجب انقسام السواد الحال فيه فهذه
احكام ثلثة لا شبهة فيها واما ان انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع هل يستلزم انقسام الحال فيه
الى اجزاء كذلك فمنهم من حكم بالاستلزام قطعا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في احد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف
المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وظهر
بطلانه وان لم يوجد شئ من ذلك الحال في شئ من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا
في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء البعض من ذلك الحال كان منقسما

الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال كما في الكتاب ان الحال في
منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال
في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث
هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة
في محلها قطعا وكذلك النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشئ منها ليس منقسما بانقسام
محلها وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محلها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن
ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقسامه
اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شئ منه في شئ من اجزاء المحل استحال حلوله
في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شئ
منه حالا في شئ من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بديهة
ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج   والاخص
نوعه في شخصه اورد عليه انا اذا فرضنا عرضا منحصر النوع في شخصه جاز انتقاله عن محله اولم
يوجد منه ما يوجب امتناع الانتقال اعني استناد التشخص الى المحل مع ان دعواه كلية
لانه في وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع وذلك لانه في وجوده مكتف بموجده
وفي تشخصه مكتف بما حل فيه فيستغني عن المحل فلا يكون حالا فيه وقيل الاكتفاء في تشخصه بغير
الموضوع يقتضي استغناؤه في الوجود عن الموضوع لان التشخص مفتقر الى الوجود ولكن المستغني
في الوجود عن الموضوع لا يكون عرضا وانت خبير بان كل واحد من التقريرين يمكن اجراؤه
في امتناع استناد تشخص العرض الى ماهيته وح ينطبق الدليل على الدعوى الكلية وقد يعلل عن
المصنف ان انتقال العرض عن محل الى آخر لا يحتاج الى بيان اذ لا يمكن للعاقل ان يتخيله
فضلا عن ان يدعيه وفيه بحث لان الاطراف اعني النقط والخطوط والسطوح يمتنع
تحليلها مع كونها موجودة عند الجمهور   يكون محتاجا الى موضوع متخصص لان الموضوع
المبهم آه ان اراد بالمبهم ههنا ما يكون متقيدا بعدم التعين في نفسه فظاهر انه لا يكون
موجودا في الخارج فلا يكون متقيدا بوجود متشخص خارجي وان اراد به ما لا يكون مقيدا

بالتعين في نفسه اعني المطلق انحه عليه ما قيل من انهم جوزوا تشخص الهيولي بالصورة
المطلقة بمعني انها علة لتشخصها فلم لا يجوز ان يكون علة تشخص العرض مطلق الموضوع
ايضا ويحفظ المطلق هنا بتعاقب الاشخاص كالحفظ هناك وايضا لم لا يجوز ان يكون
موضوعات متعددة كل واحد منها بدلا يصلح ان يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدهما
يزول المشخص بحصول الاخر لحصول سببه تبقي تشخصه كما هي ولم ينعدم ولا يكون المشخص هنا امرا مبهما
بل كل واحد من المتعينات فان اجيب عن هذا الاخير باستلزامه توارد علل مستقلة على
معلول شخصي فانه يوجب رفع ولعله اريد بهذا الوجه ان التوارد ههنا ليس على سبيل الاجتماع الذي
هو المحال بل على سبيل التعاقب لكنك قد عرفت فيما سبق ان التعاقب ايضا محال قوله
فان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز لا شبهة في ان الجسم المتشخص قبل تعلقه بمكان ما الى اخره
ذلك الموجود المتشخص بعينه فلا يكون الجسم المتشخص في وجوده ولا في تشخصه محتاجا الى مكان معين قالوا
ولا يحتاج فيهما ايضا الى مطلق المكان بل هو في كونه متحيزا محتاج الى مكان ما واعترض على هذا
بانكم باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى مطلق الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا
في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما فان سلمتم امتناع انفكاك الجسم عن الحيز انما
هو لاحتياجه اليه في حال من احواله اعني التحيز لا لاحتياجه اليه في وجوده او تشخصه قلنا جاز ان
يكون امتناع انفكاك العرض عن محله الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه
او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه فالفرق المذكور تحكم مع ان ما ذكرتموه من الدليل
على ان الموضوع متشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز متشخص للجسم وما يرد عليه مشترك الا ان يقولوا انهم زعموا
ان الموضوع المعين متشخص للعرض ومن لا يمكن ان يدعي مثل ذلك في الجسم لما ذكرناه وجريان الدليل
في الحيز ممنوع فيه لانهم يدعون ان المتمكن يغاير المحل في وجوده وتشخصه المستغني فيهما عن المحل …
فيه حلول الاعراض في محالها والصور في موادها مشتبه فيه بدعوى البديهة بطلانه …
لا يجري في حصول الاجسام في امكنتها   فان السرعة تحل في الحركة وتنسب الى المحل …
الجسم بالحركة يوصف بالسرعة والبطء صفة ولا يتصور وصف الجسم بها كذلك فلولا انهما
حالان فيها لم يكن … الامر على ذلك   فان كان في الاول يلزم ان يكون حصول كل واحد

واحد منهما في الاخر تبعا لحصول الاخر فيه كالنقطة في الخط وقد سهوا بدل النقطة في الحيز كما لا
يخفى   وان كان الثاني فان كان تبعا ان يكون ذلك الغير غير الحال الاول وانما لم يكن … حلول
احدهما في الاخر اولى من العكس لانهما معا تابعان لذلك الثالث في الحصول في الحيز على ما ينقل
الكلام الى ذلك الثالث فان كان عرضا ايضا يلزم التسلسل او الانتهاء الى محل جوهري هو متحيز
بالذات فيكون جميع تلك الاعراض تابعة له في الحيز لانها باسرها من حيث هو فيكون حالة فيه بواسطة او بغيرها
اي لا انتهاء الى محل جوهري لا انا في حلول بعضها في بعض بذلك المعنى يجوز ان يكون بعضها
تابعا لذلك المحل في التحيز ومتبوعا للبعض الاخر فيه   لانا نقول لا نسلم ان حلول الشيء
في الشيء عبارة عما ذكرتم بل يريد ان هذا التفسير يحتمل لان اصطلاحهم سواء كانت صفة له او صفة
قائمة بذاته هي حالة فيه مع انه لا يتصور هناك تبعية في التحيز لكنه تسامح في العبارة بناء على الشهرة
ولا نحتاج عليه ان التعريف لا يمنع بل يبطل بخلافه قال الامام وايضا ان جعلنا صفة كون
الشيء صفة لغيره حالة فيه عبارة عن حصول الصفة في الحيز تبعا لحصول محلها فيه وجب ان يكون حصول
الجوهر في الحيز حاصلا في الحيز تبعا لحصول المحل فيه وهو محال اذ لا معنى للحصول في الحيز اضافة الا
حصول لا صفة في الحيز والثاني تابعا فلانه يلزم كون حصول الجوهر في الحيز مسبوقا بحصوله في الحيز
والتالي باطل ايضا يلزم التسلسل في الحصولات   معقول الجسم الطبيعي لفظ الجسم يطلق بالاشتراك
على امرين احدهما الجسم التعليمي هو الكمية السارية في الجهات الثلث وثانيهما الجسم الطبيعي هو الجوهر
الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ومعنى ذلك انه جوهر يمكن ان يفرض فيه خط كيف
اتفق ثم خط ثان مقاطع للاول على زوايا قوائم ثم خط ثالث مقاطع لهما كذلك وانما اعتبر
في تعريفه الفرض دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة
والمخروط وان كانت موجودة فيه كما في المربع مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ
ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعدم الفرض بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض
او لم يفرض اصلا ما ذكره الامام من انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون
الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما وجوبا كما في الافلاك او جوازا كما في العناصر او جوازا كما في
العناصر وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة فمما لا طائل تحته لان الامكان

ههنا واخل على الزمن وتفسيره بالامكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجبا
وغير واجب لعدمه مع امكانه وذلك امر كما يرى فاسد وايضا ليس في الافلاك
ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة واما تقاطع مجاورها فانما هو على
زوايا حادة ومنفرجة لان البعد بين الاوتاد ليس بمقدار ربع الفلك على ما تقرر في علم الهيئة
فان قلت ان اريد بالابعاد الثلثة ابعاد ثلثة مطلقة كان التعريف باللام ضايعا وان اريد
به الابعاد المعينة احتمل التعريف لانهاض الغرض المعارضة ولذلك لم يستعمل هذه اللفظة في
اللفظة في الشفاء في مواضع عديدة الحكمة قلت اريد بالابعاد الثلثة ههنا ابعاد
ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم واللام اشارة الى مطلقها والابعاد التي هي قسم من مفهوم
الابعاد الثلثة فلا يكون ضايعا نعم يتجه ما ذكرتم على من وصف الابعاد الثلثة ههنا بالمتقاطعة
على زوايا قوائم ثم اعلم ان امكان فرض الخطوط المتقاطعة على زوايا قائمة مشتركة بين
الجسم الطبيعي والجسم التعليمي ويمتاز الطبيعي عنه بانه جوهر وان السطح يشارك كلا منهما في امكان فرض
خطين متقاطعين على الزوايا القائمة ويمتاز عن التعليمي بامتناع فرض خط ثالث متقاطع لهما ولذلك
وعن الطبيعي بذلك وبانه ليس بجوهر فلا يكون قيد الثلثة في الابعاد احترازا عن السطح لخروجه عن الحد
بالجوهر بل قيد القيد انما اعتبر ليكون الحد خاصة مطلقة للجسم المطلق فيكون التعريف اتم ولا يخفى ان
فرض الخطوط الموهومة يتناول الجسد المخلفة التي في حقيقة الجسم الطبيعي كخلاف الامتداد الموجودة فلذلك
عرف بالموهومة تخرج المحل النزاع والجسم المفرد ووجود الجسم الطبيعي معلوم بديهة بحكم العقل بعد
الاحساس لاعراض القائمة به واذا عرف حقيقة الجسم المفرد عرف حقيقة الجسم المركب ايضا لتركبه من الاجسام المفردة
التي تحل فيها الحياة ابتداء او بواسطة فلذلك اخذ الجسم المفرد ههنا محتاجا وبين ان حقيقته ماذا
قابل للانقسام منع وذلك يجوز تركب الاجسام كلها من الاجزاء الديمقراطيسية وهي اجسام بسيطة صغار جدا
لا تقبل ايضا لا خارجا بل وهما وسير وعليك نقد الكلام بهذا الكلام مشروحا فلا يخ اما ان
يكون الانقسامات الممكنة فيه بالفعل بعد اي ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا
وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام
والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل فيه اجزاء لا تتجزى اما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين

المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اي ان لا يكون شيء
من الانقسامات حاصلة بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون
فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسام حاصلا بالفعل هف
ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء او الى
متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات
حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل لا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء
قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك
الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية منفصلة في حد ذاتها او في
جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك او مختلطة منهما فقط او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا
فهذه احتمالات ستة عقلية لم يذهب اليها احد فظهر ان الاحتمالات الاربعة التي ذكرها لا تنحصر
المذاهب الاربعة لا يقال لعله اراد انه اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل
او لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل وعلى التقديرين اما ان يكون الانقسامات متناهية
او غير متناهية فينحصر الاحتمالات الاربع في تلك المذاهب كما قررنا لانا نقول مع
انه لا يساعده التحرير حاصرا اذ يشمل ما سلب فيه كون بعض الانقسامات حاصلا دون بعض وهو الذي
يندرج فيه تلك الاحتمالات الستة التي لم يذهب اليها احد فان قيل فقد ذهب المعتزلة الى ان
الجسم مركب من السطوح والسطوح من الخطوط قلنا تلك السطوح والخطوط عندهم مركبة
من الجواهر الفردة وليست منفصلة في حد ذاتها قالوا اذا تالف جوهران حصل خط واذا
تالف خطان في جهة العرض حصل سطح واذا تالف سطحان في جهة العمق حصل جسم مركب من ثمانية
اجزاء ومنهم من قال ۷ بتركبه الجسم عندهم من ان مع المدار راجعة الى تركب الجسم مما لا يتجزى
واستحالة وجوده مطلقا فبطلت اصلا قول ولما كان ابطال المذهب الاول
انما هو ببطلان الجزء الذي لا يتجزى اذ ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا
بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظاهر ومذهب الشهرستاني لادائه بالآخرة
الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لانه لا بد على تقدير تركب الجسم مما لا يتجزى

واذا وضع خط على خطين متلاصقين في جهة اخرى حصل جسم من ستة اجزاء
ومنهم من قال الحصول حاصل من اربعة اجزاء ثالث في جهة
الثلث واما الاشعري فقد ذهب الى ان الجسم هو الجوهر
المنقسم قابل صح

اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او في جهتين فقط
او ما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط او
والسطح الجوهرين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي
لا يتجزى فلذلك ابتداء به اعلم انهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده الخط
مطلقا وهو ان المتحيز لا بد الا ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة
التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه قدامه
غير ما يحاذي منه خلفه فكل متحيز لا بد الا ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي
منه جهة التحت من الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اعراضه الحالة فيه لا في
ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام لازما
والا فما حل فيه منه طرفه الفوقاني مثلا غير ما حل فيه منه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد
طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو ضروري البطلان فلا بد ان يعرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما
ولو وهما وهذا الدليل كما يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح
الجوهري واو استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج وكما يدل على استحالة
النقط والخط والسطح العرضين فانها غير متحيزة بالذات وغير مالئة للمكان والبديهة تحكم باختلاف
اتحاد الاطراف فيما هو متحيز بالذات او مالي للمكان وما لم يكن على بصيرة في الامور وثانيهما من الطريقين
ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو ما ذكره من حجب المتوسط الطرفين عن التلاقي وهو ما
يدل ايضا على استحالة تركبه من خطوط او سطوح جوهرية وعلى استحالة تركب الخطوط من النقط وتركب الجسم
السطح من الخطوط وتركب الجسم التعليمي من السطوح بل يدل على ان لا يوجد اصلا لا تركب منه ذو مقدار لا في
الخارج ولا في الذهن وان ينقسم في جهة واحدة فقط لا تركب منه فيهما ما ينقسم في جهتين او في جهات او ان ينقسم
في جهتين فقط لا تركب منه فيهما ما ينقسم في الجهات   اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يمنع التلاقي الثلاثة
انما اعتبر قيد التلاقي لان الكلام في تركب الجسم من تلك الاجزاء والتركيب الحقيقي انما يكون بالتلاقي ح
نظرا حيث الحجب وعدمه ومما يتضمن انه يجوز ان يكون التلاقي بكلها او الا يكون بينها تلاقي ويقع
الخلا بين تلك الاجزاء فجوابه ذكرناه على ان تلك الاجزاء قابلة للحركة والانتقال الا ان الممكن

الحركة والانتقال على الاجسام فلنفرض تحرك بعضها الى بعض بحيث تلاقي وبسوق الكلام
الى ان   والكلام يوجب التداخل اي عدم الحجب يوجب ان يكون الوسط متداخلا
بأسره لاحد طرفيه قطعا فان يفصل في ذلك الطرف شيء حال من الوسط لزم انقسام وكذلك
الطرف ايضا وان لم يفصل لزم التداخل وحصل الطرفان بعد تلاقيهما ثم ان يتلاقيا بأسرهما
بحيث ينطبق احدهما على الاخر ويصير مقدارهما واحدا لزم تداخلهما ايضا فلا يكون هناك طرف
ولا وسط ولا يزيد حجم الثلاثة على حجم واحد منها فلم يحصل التأليف امثال تلك الاجزاء وان كان
الوفاق في مقدار زائد على مقدار واحد منها لم يتصور تركب الاجسام المنقسمة في الجهات الثلث
من تلك الثلث على هذا الوجه واما ان يتلاقيا لا بأسرهما فيلزم انقسامهما او انقسام واحد منهما
والحاصل انه اذا لاقى جزء جزءا آخر فان كان التلاقي بالاسر لم يفد التأليف زيادة
في الحجم لا في الخارج ولا في الوهم وكذا اذا انضم اليهما جزء ثالث ورابع لم يحصل حجم زائد اصلا وان
كان التلاقي لا بالاسر لزم الانقسام وخلاف الفرض قوله   والاول يوجب الانقسام
اي حجب الوسط للطرفين عن التماس يوجب انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير
ما يلاقي منه الطرف الاخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم ايضا لا يجوز ان يكون احد الطرفين
ملاقيا بأسره للوسط والا لكان متداخلا في الوسط وهو باطل فيلزم انقسام كل واحد من الطرفين
ايضا لا يقال لزوم الانقسام ممنوع لجواز تحقق المماسات المختلفة بالاطراف المختلفة التي هي اعراض
قائمة بمحل بسيط لا ينقسم اصلا الا بما نقول   قد مر ان تلك الاطراف المختلفة بالوضع لا بد ان يحل
كل منها في شيء من ذلك البسيط غير ما حل فيه الاخر فيلزم انقسامه ولو بالفرض   لو فرضنا
مركبا من ثلثة اجزاء على الولاء يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وتوسطه كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك
ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على
السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان
يكون احد الجزئين بأسره على الطرف والاخر بأسره على الوسط لانهما متساويا الحركة بل لا بد
ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه
قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين

على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة بأسرها
مع كونها غير منقسمة فرضا واذا صح لا يقال هذا الحكم يلزم من وجود الجزء الذي
لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تركيب المسافة من اجزاء وتوهم تحرك جزئين على
السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر
فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع
بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا ولا شيء ايضا من اجزائه
سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته ومن زعم ان الجزء الذي لا يتجزى لا يقبل وحده حركة
فقد سمعت ما تقدم وايضا جاز ان يعرض له تلك الحركة في ضمن جسم من اربعة اجزاء اي من
اجزاء اربعة قوله وموضع المحاذاة لا بد ان يكون من الثاني والثالث اذ لا يمكن
ان يتحاذيا بان يكونا معا على الثاني او على الثالث والا لم يتساويا في الحركة لان احدهما قطع
جزئين ووصل الى الثالث والآخر قطع جزءا واحدا ووصل الى الثاني بل لا بد ان يتحاذيا
على ملتقى الثاني والثالث بان يكون بعض من كل منهما على بعض من الثاني وبعضه الآخر على
بعض من الثالث فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الثاني والثالث وتقريره
ان الجزء القريب من مركز الرحى آه توضيحه ان نفرض خطا خارجا من مركز الرحى
الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد
من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا فمسافة الجزء الذي يلي الابعد من الخط
ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك ايضا جزءا واحدا فمسافة الجزء الذي
فننقل الكلام الى الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها
اقل من جزء لزم الانقسام وان تحرك كل منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي
يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم الانقسام وان تحرك كل منها جزءا واحدا
لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم
وحركته وهو ممتنع بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حتى تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله
الانقسام وان تحرك كل منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته

مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو ممتنع بالضرورة وان سكن
الجزء الذي يلي الابعد حتى تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في ساير
الاجزاء فيلزم تفكك الرحى على اشكال دواير محيط بعضها ببعض نظرا الى ذلك باخراج الخطوط
المنصفة من مركز الرحى الى الطوق العظيم متوافيا في جميع الجهات كما لا يخفى
وقد التزموه مع انه تكذيب الحس يكذبه فقالوا ان الرحى تتفكك على اشكال الدواير كما ذكرتم
لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض لا يشعر بذلك الحس للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكك
تقريره ان الفرس السائر اذا فرضنا انه سار بحركة من اول النهار
الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في تلك المدة ربع الدورة ومقداره
زائد على مقدار الخمسين بالاف الوف فعلى القول بالجزء يلزم ان يكون للفرس سكنات بقدر زيادة
حركة الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في تلك السكنات فينبغي ان يرى ساكنا فقط
ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا ودعوى عدم الاحساس
بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان ازمنة حركاته اقصر واقل فكيف يرى حركاته
دون سكناته ومنه اسعار الدائرة يريد انه لو صح الجزء لامتنعت الدائرة
وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان امتنع جعلها دائرة امتنع ايضا جعل ما هو
ذو عرض دائرة لان ما له عرض على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع
ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة
فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تتلاقى بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا
احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها
كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاط
ثم هكذا الى ان نجعل الدواير محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دائرة طوقها مثل طوق
الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا
مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجهات
المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق هكذا قرره الامام في الملخص وهو المراد مما ذكر في الشرح

وعبّر عن الدائرة الصغيرة بالدائرة القطبية وعن الدائرة العظيمة بالدائرة المنطقة
لكن العبارة قاصرة عن تمام المراد   وذلك لان الدائرة المحسوسة شكل مضرّس
ليست بدائرة حقيقية ايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به
شيئا قدر يمكن للقوة الحساسة حركة او لو لم يكن كذلك لم تقو الحساسة على ادراكه ولم يكن عدم
ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان النقص في
محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس ولم يكن ذلك دالا على عدمه
لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود رد وذلك لانك ان اردت بطرف
الخط انقطاعه في جهة امتداده وانعدامه فيها فذلك امر عدمي لا وجود له في الخارج وان اردت
بطرف الخط معنى اخر فلا نم ان للخط طرفا بذلك المعنى لا بد له من دليل وبهذا الرد بعينه وارد على
دعوى كون الخط موجودا لانه طرف السطح الموجود وعلى دعوى كون السطح موجودا لانه طرف الجسم
الموجود وقد اجيب عنه بان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك
شيء يمتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء
يمتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة ولا ينقسم اصلا
وهو النقطة وستعلم ان شاء الله في مباحث الكم ما يدل على وجود هذه الاطراف ولا له واضحا اذا ثبت
وجود الجسم التعليمي وقد تعالى ان المتكلم ينكر من الحكيم وجود النقطة ويبني عليه اثبات الجزء فلا حاجة له
الى الدلالة على وجود النقطة الا ان الكلام لا ح يكون جدليا لا برهانيا   يلزم المط
وهو وجود ما لا ينقسم لا يتجزى بالاستقلال اعني الجوهر الفرد وان لم يتركب الجسم منه فلا يلزم ما ذكر بل يحتاج
الى ح لالة اخرى   والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم قيل ان البديهة تحكم بان الحال
في شيء سواء حل فيه من حيث ذاته او باعتبار وصف له لا بد ان يشغل بوجوده كل المحل ساريا فيه
او بعضه اذ لولا ذلك لكان نسبته اليه كنسبته الى غيره والنقطة ليست شاغلة لكل الخط فلا بد
ان يكون شاغلة لجزء منه غير منقسم اذ لو انقسم لم تكن النقطة شاغلة لكله والا انقسمت بل لبعضه وهو خلاف
المفروض ثم ايضا ينقل الكلام الى ذلك البعض فلا بد من الانتهاء الى جزء معين تشغله النقطة والا لم يكن شاغلة
لكل الخط ولا لبعضه بل لا يكون حالة فيه فذلك الجزء المعين ان كان مستقلا بذاته فهو المط والا احتاج

الى محل اخر غير منقسم ولا بد من الانتهاء الى محل مستقل غير منقسم وههنا بحث وهو ان
الوحدة توصف بها الامر المنقسم كزيد مثلا فلا بد ان يكون صفة له قائمة به من حيث هو مجموع
لا بجزء من اجزائه ولم يلزم من انقسام ذلك المجموع انقسام الوحدة لا في الخارج ولا في الذهن
فلم لا يجوز ان يكون النقطة حالة في مجموع الخط شاغلة له من حيث هو مجموع غير سارية فيه وغير حالة
في جزء معين منه كالوحدة بالقياس الى محلها والفرق بان الوحدة صفة اعتبارية لا يجدي نفعا
لان تلك البديهة التي ادعاها كما تحكم بان الحال الخارجي لا بد ان يشغل بوجوده الخارجي كل
المحل او بعضه تحكم ايضا بان الحال الذهني لا بد ان يشغل بوجوده الذهني كل المحل او بعضه اي
لا بد ان يعتبر العقل شغله لكله او بعضه والا لم يمكن له جعل صفة له حالة فيه فلما جاز في الذهن
شغله كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارج ايضا وح يندفع الشبهة عن وجود الاطراف
وكون النقطة حالة في الخط غير منقسمة بانقسام الخط حالا في السطح غير منقسم في العرض والسطح حالا
في الجسم غير منقسم في العمق لا يلزم من وجودها وجود الجوهر الفرد ولا وجود خط وسطح جوهرين
وذلك لانها موجودة غير قارة اما وجودها فلان البديهة تشهد بان الحركة حالة موجودة للمتحرك
واما كونها غير قارة فكذلك ايضا لانه اذا اعتبر العقل للحركة امتدادا وانقسم به الى جزئين مثلا
حكم بان احدهما في جزء من المسافة والاخر في الاخر منها وبانهما اعني جزئي الحركة لا يجتمعان في الوجود
قطعا   فلا يكون الحركة في الحال موجودة اي يلزم ح ان لا يكون الحركة التي فرضناها موجودة
في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود فيه احد جزئيها فقط هذا خلف ثم انا ينقل
الكلام الى ذلك الجزء الموجود في الحال فان لم ينقسم كانت الحركة الموجودة في الحال غير منقسمة
وان انقسم لم يكن بتمامه موجودا فيه فينقل الكلام الى جزئه الموجود فيه وهكذا فلا بد من الانتهاء
الى ما لا ينقسم والا لم يكن الحركة موجودة في الحال   لزم الجزء الذي لا يتجزى وذلك لان المسافة
هو الجسم ثم اذا اعتبر ما الحال الذي قبل ذلك الحال والحال الذي بعده ظهر تركب الجسم الذي هو المسافة
من اجزاء لا تتجزى   قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل معدومان قطعا اي لا نسلم
ان الماضي من الحركة والمستقبل منها معدومان قطعا بل هما معدومان في الحال لا يلزم من ذلك
عدمهما قطعا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر

والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم
يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان فان قيل لا وجود للماضي والمستقبل من الزمان
فكيف يوجد فيهما الحركة قلنا لا وجود لهما في الحال ولا يلزم منه ان لا وجود لهما اصلا لا يقال ان جعل
الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل والاخيران ظاهر البطلان وكذا
الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا
اصلا وكذا المستقبل فلا يوجد فيهما الحركة قطعا قلت لانا نسلم ذلك وما ذكرتم يدل على ان الحال ليس
بموجود اصلا وكذا المستقبل فلا يوجد فيهما الحركة قطعا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه
اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان
المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من
الامكنة لم يكن موجودا اصلا فتفهم من تقرير الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الآن
كان حالا او المستقبل يصير حالا والغرض انه لا وجود للحركة ولا لابعاضها في شيء مما هو حال فلا وجود لها
ولا لابعاضها في شيء من الازمنة وذلك باطل بديهة قال وح يسقط الجواب المذكور بل
الجواب ان يقال ان اريد بالحال الزمان الحاضر الذي لا ينقسم خارجا وينقسم وهما لزم من وجود الحركة فيه
وجود جزء من المسافة لا ينقسم خارجا وينقسم وهما وليس ذلك مطلوبكم اعني وجود الجزء الذي لا يتجزى
اصلا ولا نسلم محاله وان اريد بالحال ما لا ينقسم اصلا لم يلزم من عدم الحركة فيه ان لا يكون الحركة موجودة
اصلا لجواز ان يكون موجودة في الحال بالمعنى الاول وهو مردود بان الزمان اذا فرض له امتداد
ينقسم وهما الى جزئين امتنع اجتماعهما لاستلزامه اجتماع جزئين من الحركة واقعين فيهما وقد عرفت بطلانه
واعلم انا نعلم بالضرورة وجود الحركة في الزمان الحاضر وانها ماضية وكل متصلة لا شك ان
الحركة غير قارة الذات فلو كانت منقسمة لم يوجد تمامها في الحال فالصواب في الجواب ان يقال ان اردتم
بالحركة ما هي بمعنى القطع فلا وجود لها في الخارج وان اردتم ما هي بمعنى التوسط فهي موجودة غير منقسمة
لكن عدم انقسامها لا يستلزم ثبوت الجزء لعدم انطباقها على المسافة فان قيل تلك الحالة التي
لا ينقسم على الحركة بمعنى التوسط ثابتة للمتحرك في حد لا ينقسم من حدود المسافة فيوجد فيها شيء لا ينقسم
وهو المطلوب قلنا جاز ان يكون ذلك الحد نقطة او خطا في عرض المسافة فلا يلزم وجود جوهر

وجود جوهر في المسافة لا ينقسم ان الآن موجود اي المسمى بالحال الحاضر من
الزمان موجود قلت لانا بل الماضي والمستقبل غير موجودين في الحال ولا يلزم
من نفيهما في الحال نفيهما قطعا او قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يكن الآن اي الحاضر من الزمان
موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والغرض انه
لا وجود للحال فلا وجود لهما اصلا ايضا سقط الجواب المذكور وكان الجواب ما ذكرناه في الحجة
الثانية من ان المراد بالآن والزمان الحاضر ماذا وقد عرفت ان هنا كون الجواب الذي اشار
اليه مردود واما الجواب الحق هنا ايضا ان يقال الحركة الموجودة في الآن هي الحركة بمعنى التوسط
وليست منطبقة على المسافة ولا مقتضية لوجود جوهر لا ينقسم في المسافة كما وذكر حجة على امتناع
تركب الحركة مما لا يتجزى وذلك اعني امتناع تركبها من اجزاء لا تتجزى يدل على امتناع تركب المسافة
منها فكانه قال ليس وجود الحركة دليلا على وجود الجزء بل على استحالته بيان الملازمة
ان الحركة لو كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى فالمتحرك من جزء بعد جزء يريد ان الحركة لو كانت مركبة من اجزاء
لا تتجزى كانت المسافة ايضا مركبة منها لانطباق الحركة على المسافة بحيث اذا فرض في احدهما جزء
يفرض في الاخر جزء بازائه فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى جزء آخر منها متصل بالاول اما
ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول اي الجزء الاول من المسافة وذلك باطل لانه لم يشرع بعد في
الحركة واما ان يتصف بها حال كونه في الجزء الثاني اي الجزء الآخر منها وهو ايضا باطل لانه قد انقطعت
الحركة في الجزء الثاني ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب
عن ذلك بما يتوقف توضيحه على مقدمة هي ان القائلين بالجزء ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء
لا تتجزى ولزمهم ان يقولوا بان الحركة بل الزمان ايضا مركبة من اجزاء لا تتجزى فكل جزء من الحركة
انما يقع في جزء من المسافة وهي الحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزى في جزء من اجزاء المسافة لا يتجزى
وهي آنية دفعية ولذلك فسروا الحركة بالكون الاول في المكان الثاني بعد كونه في المكان الاول
فان الكون اعني الحصول في المكان دفعي آني فالحركة من مبدأ المسافة كذراع مثلا الى منتهاها
لا يكون حركة واحدة بالفعل عندهم بل هي حركات متعاقبة فالجسم اذا تحرك لم يكن حركته واحدة
بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة فيه بالفعل فلا يكون للحركة الواحدة عندهم مبدأ ووسط

ومنتهى من المسافة بل لا يكون لها من المسافة الا مبدأ ومنتهى واذا تمهدت المقدمة
قلنا ان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في مبدأ المسافة ولكنه يوصف بها في آن زمان
حصوله في المنتهى لان حقيقة الحركة عندهم هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف
بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن
الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة
اصلا   فانه يمكن ان يوجد آحاد متناهية من تلك الاجزاء وذلك لان الجسم لما كان فيه كثرة
غير متناهية لا شك ان الكثرة تتألف من الآحاد ففي الجسم آحاد غير متناهية فيمكن ان يوجد من تلك الآحاد آحاد
متناهية لا يقال ان اردت بالآحاد ما لا يكون منقسما بالفعل اصلا فوجودها في الكثرة مسلم وان
اردت ما لا ينقسم من حيث انها آحاد جاز ان يكون كل واحد من تلك الآحاد المتناهية مشتملا على اجزاء
غير متناهية فيكون الجسم المركب من تلك الآحاد المتناهية مشتملا على اجزاء غير متناهية فلا يرد نقضا على
ما ادعوا لانا نقول متى وجد كثرة يوجد فيها ما هو واحد في نفسه اذ لا معنى للكثرة الا مجموع اشياء
كل واحد منها واحد في نفسه لا ينقسم بالفعل والا لم يكن واحدا في نفسه فان الواحد الذي يشتمل على اجزاء
بالفعل هو بالحقيقة كثرة قد فرض وحدتها باعتبار فلو لم يوجد في الجسم ما هو واحد بالفعل في نفسها
لزم ان يكون فيه كثرة غير متناهية بلا آحاد حقيقة وانه باطل بديهة   والثاني يوجب تداخل الاجزاء
لانه اذا لم يزد الحجم بازدياد نظم الاجزاء وتأليفها فلا بد ان يكون تلك الاجزاء متداخلة منطبقا بعضها
باسرها على بعض آخر والتداخل محال لا يقال لا نسلم انه لا يحصل من تلك الاجزاء سوى آحاد متناهية وغير متناهية
اجسام لها مقادير ممتدة في الجهات لا يقال انما يلزم ذلك لو اوجب التداخل الحجم اذا جاز التداخل
وعدمه ايضا فلا لانا نقول اذا جاز عدمه ايضا امكن ان يحصل بضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات
جسم مؤلف من اجزاء متناهية ايضا لو جاز التداخل في الاجزاء جاز ان تتداخل مقادير الاجسام باسرها
في حجم جزء له بل في حجم من اصغر منها وذلك باطل بديهة   فيلزم بطلان القول بان كل جسم مؤلف من
اجزاء غير متناهية وذلك لصدق السالبة الجزئية اعني قولنا ليس بعض الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية
وهو ذلك الجسم الذي حصلناه من الاجزاء المتناهية في تسلسل موضوع هذه السالبة الجزئية جسم مصنوع
اعتباري وموضوع تلك الموجبة الكلية هو الاجسام الطبيعية الموجودة في الواقع فلا يتناقضان لانا نقول لا نسلم

صدق هذه السالبة بطلان تلك الموجبة قلنا اذا وجدت كثرة غير متناهية منضمة
بعضها الى بعض في الجهات الثلث فقد وجد بالضرورة كثرة متناهية منضما بعضها الى بعض
في الجهات فالجسم المركب من الاجزاء المتناهية يكون موجودا في الواقع ايضا ذلك التقدير فنقول
لكن نسبة المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد ولا ازدياد في الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف اعترض
عليه ذلك بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف
كنسبة الآحاد الى الآحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد ومع ذلك كون النسبتين مختلفتين
بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فح لا يوجد مثلها
في الآحاد لان نسبتها عددية قطعا لا يقال ان الآحاد اي الاجزاء التي لا تتجزى متساوية
اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها اذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار
كان نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني بالضرورة لانا نقول تلك
الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء
في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة والجواب ان تلك الاجزاء لما كانت بحيث اذا انضم
بعضها الى بعض فقد انبساط واذا كان لها مقادير في انفسها وان لم يكن متفاوتة كانت متساوية قطعا
وكان نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الاجزاء وتم المط   لما فرغ من ابطال
المذهب الثاني اشار الى ما يلزم من المحال على هذه بالحقيقة بيان لبطلان هذا المذهب بوجوه اخر كما ان
الاشارة الى ما يلزم اصحاب المذهب الاول مما يشهد الحس بكذبه بيان بالحقيقة ايضا لبطلان المذهب
الاول بوجوه اخر   لان البطء ليس لاجل تخلل السكنات كما بينا في مباحث الحركة
فتعين الاول وهو انه اذا قطع السريع جزءا قطع البطيء ايضا فيلزم ان لا يسبق السريع البطيء
اصلا وهو باطل بالضرورة   ويحتاج في زمان غير متناه الى ان يقطع انصافا بلا نهاية
فيجب ان لا يقطع المسافة المتناهية ابدا وذلك لان قطع ما لا يتناهى في زمان متناه محال وقد بينا
ان كل واحد من الزمان المتناهي والحركة المتناهية الواقعة مركب عندهم من اجزاء غير متناهية كالمسافة
المتناهية وقطع مسافة متناهية المقدار غير متناهية الاجزاء في زمان متناهي المقدار غير متناهي
الاجزاء بحركة متناهية المقدار غير متناهية الاجزاء ليس بمحال عندهم بل هم معترفون بوقوعه.

بابٌ تكاثرت الطفرة هي في اللغة الوثبة يقال طفر يطفر طفورا والمراد بها هنا انتقال
الجسم من جزء من اجزاء المسافة الى جزء آخر منها من غير ان يحاذي ما بينهما من اجزائها ويعبر عنها
بترك محاذاة الاوسط   ودفعوا ايضا برهان التناسب بارتكاب التداخل المشهور انهم
التزموا الطفرة دفعا لالزام امتناع لحوق السريع البطيء والتزموا التداخل دفعا لالزام امتناع
قطع المسافة المتناهية في زمان متناه فان الاجزاء التي لا تتناهى اذا تداخل بعضها في بعض يصير حجمها
واحدا ام لم يتوقف قطع المسافة على قطع كل واحد منها في زمان فيقطعها في زمان متناه وهذا لا يناسب سياق
كلام المتن الا ان التزام الطفرة لما كان كافيا لدفع الالزامين جعل الشارح التداخل ايضا الى
دفع برهان التناسب ثم ان استحالة الطفرة مذهب بالضرورة واستحالة التداخل قد نبه عليها بما
تقدم   ثم اعرض عن ابطال المذهب الاول واكتفى لذا ان يشير الى ابطال المذهب
المنسوب الى ذي مقراطيس وقد تقدم فيما حكى ان المبحث في هذا المقام هو الجسم المفرد ولا يخفى عليك
انه لا يتصور فيه مذهب ذيمقراطيس بل لما ثبت ان الجسم المفرد لا يجوز ان يتركب من الاجزاء التي لا تتجزى
وما في حكمها ثبت انه متصل واحد في نفسه ثبت ايضا انه قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فيصح في ذلك
الى دلالة اخرى لاحتمال ان يكون الاجسام التي هذه صفاتها من اجسام بسيطة في غاية الصغر والصلابة
فلا يكون قابلة للقسمة الانفكاكية التي توجب الانفصال لا بالقطع ولا بالكسر كما هو مذهبه فلا يكون الجسم
المفروض فانها القسمة الانفكاكية لا عبارة عن كل واحد من تلك الاجسام الصغيرة الصلبة التي لا تقبل
قطعا ولا كسرا مع كونها منقسمة بسهولة في ان (?) المبحث ههنا الاجسام البسيطة الطباع اي التي لا تتشكل (?)
على اجسام مختلفة الحقائق كالماء والهواء والنار مثل كما جعله الامام في الملخص وصاحب المعتبر من انها
ليست مركبة من الجواهر الفردة وما في حكمها من الخطوط والسطوح الجوهرية ثم ثبت انها متصلة واحدة واحدة
في انفسها لم يحتج في ذلك الى ابطال مذهب ذيمقراطيس فيها وبالجملة اذا ثبت استحالة الجزء ثبت ان في
الاجسام ما هو متصل في حد ذاته لا انفصال فيها بالفعل بحسب عدده وهو الجسم المفرد لانا اذا اعتبرنا
جسما واحدا في المقدار فان لم يكن فيها العاين (?) اجسام كان جسما مفردا متصلا في نفسه ان كان متناهيا
فلا بد ان ينتهي في التحليل الى اجسام مفردة والا لكان مركبا من اجسام لا متناهية فيلزم ان يكون
مقداره غير متناه قطعا ان المبحث ان كان هو الجسم المفرد لزم من نفي الجزء ان كل واحد منه متصل في حد ذاته

وان كان هو الجسم البسيط الطبيعي لزم في كل واحد من افراده انه متصل في حد ذاته يكون
جسما مفردا او يشتمل على ما هو متصل في حد ذاته وهو الجسم المفرد فنفي الجزء يستلزم ان يكون الاجسام
المفردة متصلة واحدة في حد ذاتها قابلة للانقسام الوهمي اما قبولها للقسمة الانفكاكية فيحتاج
الى دليل آخر يذكره بقوله والقسمة بانواعها الخ واما لم يجعل المبحث ههنا مطلق الجسم لان منه ما هو مركب
من اجسام مختلفة الحقائق فلا يحتمل كونه متصلا في نفسه بخلاف الجسم المفرد او البسيط بالمعنى المذكور
وهو الجواب ان القسمة بانواعها اي الفرضية ارادها بالفرضية ما هو بمجرد فرض العقل كليا وبالوهمية
ما هو بمجرد فرض الوهم جزئيا والقسمة الواقعية بسبب اختلاف عرضين سواء كانا قارين اي مستقرين
سارين في ذات المعروض كما في البلقة او غير قارين بل اضافيين كما في المماستين او المحاذاتين مختلفين
فقد توهم انها من القسمة الانفكاكية التي توجب الانفصال في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون
مغايرا في الخارج لمحل البياض وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او يحاذي
منه جسما آخر والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم
وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزء منه
منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار
متصلا واحدا واما ما ذكر من المغايرة فانما هو بالنظر الى العرضين المختلفين اما اذا نظر الى ذات
الجسم فلا انفصال فيه اصلا فهذه القسمة اعني القسمة باختلاف العرضين راجعة بالحقيقة الى القسمة الوهمية وكذا
ان القسمة التي لا توجب انفصالا في الخارج اولا واما ما هو من القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر
والقطع والفرق (?) في ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصل بالنفوذ وفي الكسر لا يحتاج اليها
والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية
وربما يسمى الفرضية قسمة وهمية كما ذكره الشارح ههنا اقسام للقسمة الفرضية او الوهمية بهذا المعنى واما افراد
الوهمية عن الفرضية بناء على اشتراط ... افراد القسمة الواقعية باختلاف العرضين عنهما فلان اختلاف العرضين
سبب حاصل للفعل والوهم على فرض الاقسام ... فيكون متعلقا كالوهم بالفرض والوهم ذا انفصال باذن
الاقسام ههنا لان اصحاب ذلك المذهب يجوزونها كلها ويمنعون الانفكاكية بقسميها فاشار الى ان كل
واحدة من الاقسام موجبة لامكان القسمة الانفكاكية   فيصح ان يقال في الاشياء من الانفصال

الواقع للانقسام الانفكاكية ما يصح بين المتصلين المدعى ههنا جواز الانفصال بين المتصلين
ولا جواز الانفصال بين المنفصلين فزيادة مبالغة في ان احكام الامور المتساوية الطباع
متوافقة فصلا كان ذلك الحكم او وصلا فلا يتم هذا الجواب الا ببنائه على تشابه البسائط
في الطبع ولا يمكن ان يتسلم من الخصم تشابهها وبنى الكلام عليه لانه يكون حينئذ خارجا عن الحكمة
ولا يمكن ايضا ان يقال انه لم يثبت تشابه البسائط باسرها فلا اقل من ان يكون في مبادي الاجسام
اجزاء متشابهة لانا نقول جاز ان لا يوجد هناك اصلا اجزاء متشابهة طبعا
والاستبعاد لا يجدي نفعا وايضا لا يلزم منه المطلوب وهو جواز الانفكاك على كل جسم متصل في نفسه
نظرا الى ذاته لا يقال اذا كان المبحث هو الجسم البسيط الذي لا يشتمل على اجسام مختلفة الحقائق
امتنع ان يكون اجزاؤه متخالفة الطبع وان لم يكن بسيطا بذلك المعنى لانا نقول ان المبحث ههنا
هو الجسم البسيط بحسب الظاهر كالماء مثلا وهو مع شهادة الحس ببساطته ظاهرا يحتمل ان يكون مركبا
من اجسام مختلفة الحقيقة الا ان الحس لا يميزها اجيب بان الامتداد من حيث هو امتداد
طبيعة محصلة نوعية فلا تختلف مقتضاها في الافراد وعليه انه لا يلزم كون الامتداد الجسماني المشترك
بين تلك البسائط طبيعة محصلة نوعية لم لا يجوز ان يكون عرضا عاما لها او طبيعة جنسية مشتركة بينها ويجوز
اختلاف مقتضاها في افرادها وما ذكره في الشفاء من ان الجسمية مشتركة بين الاجسام باسرها طبيعة نوعية
لان جسمية تلك او اخالفت جسمية اخرى كان ذلك الاختلاف لاجل ان احديهما حارة والاخرى باردة
او ان احديهما فلكية والاخرى لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك مما هو كلها امور خارجة عن طبيعة طبيعة
الجسمية فان الجسمية موجودة في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا امر جوهري آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج
الى تلك الطبيعة فلا اختلاف بين الجسميات الا بامور خارجة عنها مضافة اليها بحسب الخارج كحال المقدار
مثلا فانه ليس شيئا محصلا في نفسه ما لم يتنوع بكونه خطا او سطحا او ثخنا والمقدارية موجودة والخطية والسطحية
موجودة اخرى تنضم اليها في الخارج بل الخطية بعينها هي المقدارية المحمولة عليها فالمقدار المطلق لا يوجد في
نفسه بل ما لم يتحصل فصول منوعة لا يوجد وانما متقررة فيما لم يشتمل عليها جاز ان يكون جسمية الفلك
المنضمة في الخارج الى الطبيعة الفلكية مخالفة في الحقيقة الجسمية العناصر المنضمة في الخارج الى الطبيعة العنصرية
ويكون مطلق الجسمية عرضا او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميات المتخالفة الحقيقة والخصائص المخالفة بين الجسميات في تلك

الامور الخارجة عنها بحسب الخارج المنضافة اليها فلا بد له من دليل
واذا ثبت ان الجسم لا يكون متولفا من اجزاء بالفعل غير متجزية لما ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى
اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا منفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى
وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده
ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا
تتناهي يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه عندهم لا يخالو خرج بالفعل
ثم ركب تلك الانقسامات التي لا تتناهي لزم ان يحصل منها حجم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته لذلك
الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قد يقال من ان مقدورات الله غير متناهية اذ وجود
ما لا يتناهي في الخارج مع مطلقا عند المتكلم فليس معناه عنده الا ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان
تجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد
فانها لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه وذهب طائفة من المتقدمين قد عرفت ان هناك
جوهر ممتد في الجهات وان ذلك الجوهر متصل في حد ذاته لا منفصل له في امتداده اصلا قد ذهب افلاطون
ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل الوحداني في حد ذاته قائم بذاته غير حال في شيء آخر لكونه متحيزا لذاته
وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الانفصال والاتصال
عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لا
الاجسام يسمى هيولى ومبدأ ومنها بعد الى ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته حال في جوهر آخر
يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك ان الجوهر الوحداني متصل في ذاته لو كان قائما بذاته
لكان تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسمية بالكلية وايجادا لجسمين آخرين وذلك لان الجسم المتصل في ذاته
اذا كان فرض مثلا ذراعين وطرأ عليه الانفصال حصل هناك جسمان كل واحد منهما ذراع فحينئذ لا يكون
ذلك المتصل الوحداني الذي كان ذراعين متصلا منفصلا قائما بذاته ضرورة ولم يمكن هذان الجسمان
موجودين فيه والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد
متصلان آخران من كتم العدم وهذا نظر باطل لانا نعلم بالحدس ان الجوهر المتصل في
حد ذاته شيء بعينه موجود مع طريان الانفصال عليه فلابد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول ومن

وشيء من هذين المنفصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه لئلا يكون التفريق اعداما
بالكلية ايضا فيكون ذلك الباقي بعينه موجبا لارتباط القسمين بذلك الجسم المقسوم ويكون مع المتصل
الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا كل من ذلك المتعدد وذلك الواحد فلا يكون ذلك
الشيء في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل بذاته
فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده ومنفصلا مع كونه متصلا واحدا ومنفصلا مع تعدده وانفصال بعضه
عن بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد متصلا متعددا كان
المتصل الواحد والمتعدد مختصا به اختصاصا ناعتا فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال
وللمنفصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا لحلول الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل بذاته هو المسمى
بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما قالوا وانما عرفنا كون الجوهر
المتصل بذاته المنحصر بذاته حالا في غيره بنظر دقيق في احواله واعلم ان الصورة الجسمية قد يسمى جسما لانها
الجسم في بادي الرأي والتعدد من وجودها ضروري كما مر الا ان حقيقتها وكونها متصلة في حد ذاتها
لا منفصل فيها انما يعلم بالبرهان على نفي الجزء واما الهيولى الاولى فهي خفية مانبه اليه الماتن فلا انها
كما اشير اليه جوهر قائم بذاته لا هو متصل في حد ذاته ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد بل يتصف بهذه الاوصاف
بما حل فيه مجامع كل منهما وهو بعينه فطالب في تلك غاية الخفاء وانما الابانة عليان الحجة على وجوده يتوقف على ان الجسم
المفرد الذي ثبت انه متصل في حد ذاته قابل للانقسام بحسب الخارج واني لهم اثباته ودونه خرط القتاد
بذاته لا هو متصل في حد ذاته ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد بل يتصف بهذه الاوصاف بما حل فيه ومجامع
كل منها وهو بعينه الى قبول القسمة الوهمية ان كان ظاهر الكتب لا يفيد الاهيولى وهمية يتوقف ايضا
على ان يتوقف بالقسمة ليس اعداما بالكلية وقد نوقش فيه بجواز ان ينعدم الاتصال الواحد ويوجد
اتصالان اخران وبالعكس فلا يكون هناك محل قابل لهما باق معهما ودعوى الضرورة في ان الجسم عند
انفصاله لا ينعدم بالكلية ممنوعة من الاتصال لا تعامل للابعاد وتثليثه ارادوا بالاتصال
هنا الجوهر المتصل في حد ذاته فانه قد يسمى في الاصطلاح اتصالا اما لغة لا المعنى الاضافي المفهوم
لغة ولا العرض المتصل بذاته اعني الجسم المتصل التعليمي فلا يكون شيء منهما جزءا من الجوهر الذي هو
الجسم الطبيعي فاذا قسمناه استحال ان يبقى المادة على وحدتها اذ لو كان مادة الجسمين واحدة

واحدة بالشخص لا يمكن ان يوجد واحد بالشخص في آن واحد في مكانين ومتصفا بصفتين
متقابلتين لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة ويكون تلك المادة على هذا التقدير
ايضا حادثة فيحتاج الى مادة ثالثة فيلزم ترتب امور غير متناهية هو التسلسل وان كانت موجودة
قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها اي لزم ان يكون في الجسم الواحد المتناهي المقدار مواد
موجودة بالفعل لا يتناهى عددها الى حد يقف عنده كما عرفت ان الانقسام ولا بد ان يكون تلك المواد
غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لتوقف عددها او وصل الانقسام الى حد ينتهي فيقف ما قبله
من ان ما لا يتناهى من المواد انما يلزم ان لو امكن وقوع جميع الانقسامات التي لا يتناهى فوقية
ولقائل ان يقول ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي تقابلها الوصفان للمادة بحقيقته ما قد عرفت
من ان الهيولى لا يتصف في حد ذاتها بالوحدة والتعدد والاتصال والانفصال كما
يستفيدها من الصورة الحالة فيها ويجامع كلا من هذه الصفات هي بعينها فليس شيء منها
لازما للهيولى فمادة الجسم الواحد قبل طريان الانفصال عليه متصفة بوحدة هي لازمة
للصورة الجسمية الحالة فيها وعارضة لها فاذا طرأ الانفصال التي الصورة دون الهيولى فانها تبقى
بعينها بعد زوال تلك الوحدة ويتصف بالتعدد وهي هي فذات المادة الموجودة في الاجسام قديمة
والوحدة الطارية عليها في كل جسم منها حادثة فلا يلزم تعدد ولا وجود مواد غير متناهية لا يخفى
عليك انه لا تنبيه على الشارح اما ينقل الكلام الى تلك المادة القديمة الموجودة في الجزء هل هي
قابلة للانفصال والانقسام اولا فان لم تكن قابلة للانقسام لزم المناقضة في كلامهم وان كانت
قابلة له وقبول الانقسام يقتضي ثبوت المادة لزم ان يكون للمادة مادة اخرى ويلزم التسلسل
بان الجسم متصل في نفسه قابل للاتصال والانفصال فان فيه قوة الاتصال والانفصال
يعني ان الجسم الذي ثبت انه متصل في نفسه قد يكون متصلا واحدا كما اذا لم يطرأ عليه الانفصال وقد
يكون متصلا متعددا كما اذا طرأ عليه الانفصال ثم انه يطرأ بان الانفصال لا انعدام بالكلية كما انه
اذا جمع جسمان من نوع واحد كالماء وصار متصلا واحدا لم ينعدما بالكلية ففي الجسم الواحد قبل انفصاله
قوة قبول الانفصال كما ان في الجسمين المذكورين قبل اتصالهما قوة قبول الاتصال وقوة الانفصال
لا يمكن ان يكون للجوهر الواحد المتصل بذاته لامتناع اجتماعه مع الانفصال وكذا قوة الاتصال لا

لا يمكن ان يكون للجوهرين المنفصلين من امتناع بقائهما مع الاتصال فلا بد هناك ان يكون امر
آخر يجامع المتصل الواحد والمتصلين وهو في ذلك الامر الآخر فيه قوة قبول الاتصال والانفصال
قبولا يجامع فيه القابل بعينه المقبول اي القبول بمعنى الطريان واتفاق المعطوف عليه فانما هو
للامتداد المتصل في ذاته ولولاه لم يتصور عروض الانقسام للهيولى وانما استدل على الهيولى
بقوة الانفصال دون عروضه بالفعل لئلا يتوهم اختصاص وجودها بالاجسام التي يعرض لها الانفصال
بالفعل دون غيرها مما لا ينفصل لا في الوجود او يمنع من الانفصال معارض للجسمية لازم لها كما في الافلاك وان التقدير
الاشياء الموجبة للانفصال كما في العناصر الحالية عنها   الاول انها مبنية على ان للجسم اتصالا
في نفسه حيث قال ان الجسم متصل في نفسه فلا بد ان يكون له اتصال لازم يصدق عليه انه متصل في
نفسه   غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم اراد بالاتصال المعنى الاضافي الذي يعقل في
الكم المتصل بين اجزائه المفروضة فيه   وما قيل من ان الشمعة يتبدل مقاديرها بمعنى ان
الشمعة اذا توارد عليها اشكال مختلفة كالتدوير والتكعيب مثلا يتبدل مقاديرها التي هي الكميات
القائمة بها السارية فيها الممتدة في الجهات اذ لها مع التدوير كمية مخصوصة لها امتداد في الجهات
على وجه مخصوص ومع التكعيب كمية اخرى سارية فيها على وجه آخر فقد تبدلت على الشمعة مقاديرها
مع ان اتصالها الوحداني اللازم لتشخصها باق بحاله ما لم يطرأ عليه انفصال فيكون لها اتصال في نفسها غير
الاتصال الذي هو من عوارض الكم   فالاتصال اي ان تبدل يعني ان الاتصال الذي
توهمت ان للشمعة في نفسها ليس الا اتصال بعض اجزائها ببعض وهذا الاتصال يتبدل بتبدل الاشكال
فليس لها اتصال لا يتبدل بل الاتصال لها يكون متصلة في نفسها لا فصل فيها   هو الاتصال الذي
تقابله الانفصال ولذلك قيل هي الحجة لان الشيء لا يقبل بنفسه لا منافيه   لا امر جوهري
فحمل الوصف يكون تحصيلا لما هو مبالغة في كون الجسم جوهرا واما اشارة الى انه ليس جوهرا مركبا
من جوهر وعرض على ما جوزه ذلك ومثل الشر بروانت حيث بان الاعراض التالية معه بالحقيقة تفصيل
وزيادة ايضاح للاعتراض الثاني   وتعايل ان يقول على الوجه الاول ان الاتصال الذي
هو من اجزاء الجسم هو الامتداد وهو بعد ان وصفنا الجوهر الذي يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلاثة ويلزم منه
انه متصل في حد ذاته لا منفصل فيه اصلا فذلك الجوهر بسبب ذاته اتصال لا بزيادة امتداد ابعاد مبالغة في كونه

في كونه متصلا ممتدا في نفسه كما اشرنا اليه من ان الجسم متصل في نفسه واندفع عنه
المنع وان حديث الشمعة فجوابه ان هذا الاتصال والامتداد الوحداني الجوهري باق في
الشمعة مع تبدل المقادير بتوارد الاشكال اذ لم يطرأ عليه الانفصال وليس فيها اجزاء بالفعل
وليس فيها اجزاء بالفعل حتى يتصور اتصالها وافتراقها لا يقال بقاء الامتداد الوحداني
بعينه في الشمعة ممنوع فان انعدامه قد يكون نزراً له وجود امتداد آخر له اعظم او اصغر او مساو
على قياس ما ذكروه في المقادير المتبدلة في التخلخل والتكاثف الحقيقيين وقد يكون نزراً له
وجود امتداد آخر وهذا الاخير هو التفرق فعلم ان بقاء التفرق لا يستلزم بقاء
الامتداد لجواز ان يزول ويحصل مثله فيتوهم بقاؤه لانا نقول ان البديهة تحكم ببقاء
شخصية الامتداد الجوهري فيها بعينها ما لم يطرأ عليه انفصال على ما زعموا فان قلت انا لا نسلم
من نفي الجزء على ما عرفت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا منفصل فيه اصلا ولا اجزاء له بالفعل قطعا
وان الشمعة فيجوز ان يكون مركبة من اجسام مفردة متعددة تجتمع تارة وتتفرق اخرى اذا طولت
بل هي مركبة من اجزاء العناصر الممتزجة وليس اتصالها واحدا كما عرفته بل في الحس قلت هذه
مناقشة في المثال لا تجدي نفعا لانهم ارادوا توارد المقادير المختلفة على الاجسام المفردة وتبدل
اشكالها مع بقاء هوياتها المتصلة الوحدانية في هذا الجسم الذي تعاقب فيه تبدل الاشكال
فان قلت انا نمنع امكان تبدل الاشكال في الاجسام المفردة كما نمنع امكان قبولها للقسمة
الانفكاكية قلت هذا منع موجه يتعذر به اثبات الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجسم الطبيعي
المنطبقة عليه في جميع جهاته كما ان منع امكان قبولها القسمة الانفكاكية يتعذر به اثبات الهيولى على
ما مر ولا مخلص عنهما الا باثبات كون الجسمية طبيعة محصلة نوعية قد عرفت ما فيه   وعلى الوجه الثاني
انا نختار ان للجسم اتصالا لا افراد له بالاتصال لا اجزاء الجوهر المتصل في نفسه المسمى بالاتصال اصطلاحا
ولا شك انه اتصال جوهري   بل الجسم مركب منه ومن غيره لان الجسم فيه قوة الانفصال
بخلافه ما اوضحناه في تقرير الحجة   اجيب بان الوحدة والتعدد للامتداد
بالذات وللهيولى بالعرض اي الاول فلان الامتداد المتصل في ذاته يلزمه الوحدة بالضرورة
اذا لم يعرض له انفصال ويلزمه التعدد اذا عرض له ذلك واما الثاني فلما عرفت من ان الهيولى يجب ان يكون

ان يكون باقية بعينها حالتي الانفصال والاتصال لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية
فوجب ان لا يكون في ذاتها واحدة ولا كثيرة بل انما يتصف بهما تبعا للصورة الحالة فيها فان قيل
ما يقال من ان لزوم الوحدة او التعدد للامتداد بالذات وللهيولى بالعرض مجرد دعوى لا بينة
عليها   قلت الانفصال كما يكون مقابلا للاتصال المعقول بين الامرين يكون مقابلا
للاتصال الجوهري الممتد اما مقابلته للاول فظاهرة لانه عدمه واما مقابلته للثاني فلاستلزامه
عدمه كما عرفت الى كونه رفعا للامتداد عما من شأنه ان يكون له ذلك الامتداد ومبني على ثبوت
الهيولى وان التفريق ليس اعداما للجسم بالكلية   ورفع ذلك الامتداد عنها يستلزم حدوث
امتدادين اخرين فاذا قيل يجب ان يكون في الجسم امر موجود يقبل الانفصال اريد به ما يقبل الامتدادين
الحادثين عند الانفصال فلا يرد ان الانفصال امر عدمي فلا يحتاج الى قابل وجودي وربما يجاب عنه
ايضا بان الانفصال عدم ملكة لا عدم محض فيحتاج الى قابل موجود   لان المكان مختلف في
الاجسام والشكل متشابه اي المكان مختلف في الاجسام البسيطة بحسب القرب والبعد من المركز والمحيط
والشكل متشابه فيها بحسب الاستدارة فالحكم بثبوت المكان والشكل الطبيعيين عام لجميع الاجسام
وان لم يكن تشابه الاشكال الا في البسائط منها فكذا قيل انما اختير من احوال الاجسام على الاطلاق
هذان الحالان لان احدهما مختلف في بسائطها التي هي اصلها والاخر متشابه فيها فاذا عرفا امكن
ان يعرف بالمقايسة ما عداهما من المختلفة والمتشابهة   ولكل جسم سواء كان بسيطا او مركبا
مكان طبيعي انما عمم الحكم فيهما لكون الدليل مشتركا بينهما جاريا فيهما على السواء   ولم يعرض
له من خارج تاثير غريب لم يكن فخلي مع طبعه   لم يكن له بد من مكان معين يطلبه عند الخروج
عنه على اقرب الطرق واستدل على ذلك بان الجسم اذا اخذ خاليا عن جميع العوارض المغايرة لذاته
الغريبة فاما ان يحصل في كل الامكنة او لا يحصل في شيء منها او يحصل في مكان معين الاول والثاني محال
بالبداهة فتعين الثالث فيكون ذلك المكان المعين هو المكان الطبيعي لان حصوله فيه لا بد ان يستند
الى علة لكونه ممكنا ولا يجوز ان يستند الى غير ذاته لان المقدر انتفاء تاثير ما عداه فيه فهو مستند الى
اقتضاء ذاته فلو فرض خروجه عن ذلك المكان كان منافيا لمقتضى طبعه مستندا الى غيره فاذا خلي
وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق بما قررناه يندفع ما قيل من انه ان اراد

اراد بالمعين واحدا من المعينات لا بعينه انه ان اتفق في هذا المكان سكن فيه وان اتفق في
ذلك المكان سكن فيه وهكذا الى البواقي فما ذكره مسلم لكنه لا يلزم منه كونه بحيث يطلبه عند الخروج عنه
وان اراد واحدا بعينه فهو ممنوع وقد اعترض ايضا بان تاثير فاعله فيه ان كان تاثيرا غريبا
فلا نم انه مع خلوه عن كل تاثير غريب يكون موجودا اصلا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان متعين وان
لم يكن تاثيرا غريبا جاز ان يكون حصوله في مكان من فاعله اما بالجبلة او بالاختيار ثم يتغير ذلك
الاختيار وجوابه ان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا
لما يأتي او اختيار وفرض في هذه الحالة اعني حال وجوده تعريته عن جميع التاثيرات التي لا تكون من
ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء
ذاته كما مر فتاثير الفاعل في وجوده من حيث فرض وجوده فلا يكون تاثيرا غريبا بخلاف تاثيره في
حصوله في مكان معين فانه تاثير غريب اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه ايضا وجود ذاته هذا وقد
نقض هذا الدليل باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل يقع في احكامها حيث اتفق فان الجزء
المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء اخر منه مع جريان الدليل فيها
واجيب بمنع الجريان فان الاجزاء البسيطة من العناصر اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يتبع
اجزاء موجودة فهي واحدة لا اجزاء موجودة لم تخل وطبعها وان تم النقض بالمركبات الواقعة في امكنة
هي اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا مدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان
الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب فان قلت ذلك الدليل
على ما قررته ثم اتى منه انه يقتضي فكيف يكون مع ذلك منقوضا قلت لعل الخلل فيه من
حيث ان تخلية الجسم عن التاثيرات الغريبة وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز
ان يكون مستحيلة نظرا الى الاسباب التي تستند وجود الجسم اليها وتستحيل خلوه عنها بحسب نفس الامر فلا
يمكن الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك
التقدير الذي لا يطابق الواقع ويؤيد ذلك ما يقال من ان حصول الجسم في المكان المعين جاز ان
يكون لانه قبل حصوله في ذلك المكان حاصلا في مكان اخر موصوفا بصفة ادى على التعاقب
فاقتضى احدهما حصوله في ذلك المكان بلا استحقاق طبيعي   حتى المحدد والجهات فانه مع كونه

كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان ورد على القائل بان المكان هو السطح فليس المحدد
عنده في مكان اصلا وان كان لابخ عن موضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام لم يكونا طبيعيين
لان طبعه لم يقتض حصوله في شيء منهما بكون الثاني هو الطبيعي لا الاول وذلك لانه لما اقتضى
الثاني بطبعه هرب عن الاول بطبعه لان اقتضاء الثاني هرب عن الاول فمكانه مكان الغالب
ما ذكره في اقسام المركب انما هو بالنظر الى ما يقتضيه نفس التركيب اذ لا خلاص عن حصة مقتضى اجزائه ممتنع العناصر عن انواعها
من الصور النوعية فان الصور النوعية جاز ان يكون مقتضية لحصوله في المكان المغلوب بان يكون المركب ثقيلا
عظيما مثلا او لا يرى ان ثقل الذهب ليس لثقل اجزائه الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية
فمكانه انما هو ما يقتضيه الغالبية بحسب ذلك اي بحسب المكان وجهته فاذا غلب فيه الماء والارض معا على العنصرين
الآخرين فمكانه الطبيعي يكون واقعا على الفصل المشترك بينهما مشتملا عليه وكذا اذا غلب النار والهواء
وان لم يغلب فيه اجزاء هذه الصفة اي لا مطلقا ولا بحسب جهة المكان فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه
اعني اتفق وجوده لا بمقتضى طبعه بحيث يقتضيه بل هو بحيث اذا خرج الى المكان او من امكنة اجزائه ثم خلي لم
يعد الى ذلك المكان لتساوي حصول اجزائه فيتنوع المكان الذي يرجع اليه وكذا الحال اذا وقع الى ما ليس
او رابع فلا يكون المكان الذي اتفق وجوده مكانا طبيعيا له بالمعنى الذي ذكره اولو ما
الى احد من تلك الامكنة المساوية بالنسبة اليه الكان في تلك تخصيصا من غير مخصص جوابه ما قد عرفت من ان
المذكور هو مقتضى نفس التركيب مع قطع النظر عما تقتضيه الصور النوعية فانه امر خفي لا ينضبط اصلا
اي لكل جسم شكل طبيعي على الوجه الذي ذكر فانه اذا خلي وطبعه لم يعرض له ما يغيره
فلا بد ان يكون متشكلا بالشكل المخصوص مستندا الى اقتضاء طبعه اياه على قياس ما عرفت في المكان ويرد عليه ان
تشكله متوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة
ليست مستندة الى ذاته لا يكون على رسالة الذاتية بانه ابعاده وارد في المكان ايضا لان حصوله
فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم بل وجود الجسم لا يتصور في غير مكان على القائل
بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم
من حيث هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء لم يكن لازمة له كان امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند
الى ذاته وهو ظاهر او ملزوم ذاته من حيث هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا

غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان الكلام المكان هو السطح
فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا
والشكل هيئة ما احاط به حد او حدود ومن جهة الاحاطة الشكل من الكيفيات
المختصة بالكميات المتصلة كما سيأتي وحقيقته انه هيئة عارضة للمقدار الذي يحيط به حد واحد
اي طرف واحد كالدائرة والكرة او حدان كنصفي الدائرة والكرة او حدود كالمثلث
من المسطوح والاجسام من جهة الاحاطة وانما اعتبر هذا القيد اعني من جهة الاحاطة
ليخرج عن تعريف الشكل نحو السواد والبياض العارضين للمقدار المحاطة بحد او حدود والمراد
بالاحاطة ههنا هو الاحاطة التامة ليخرج الزاوية عن تعريف الشكل فانها على المذهب الاصح
هيئة وكيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بحد او حدود احاطة غير تامة مثلا اذا فرضنا
سطحا مستويا محاطا بخطوط ثلثة مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بالحدود الثلثة كانت الهيئة العارضة
له بهذا الاعتبار هو الشكل واذا اعتبر منها خطان مثلا قيان على نقطة منه كانت الهيئة العارضة
بهذا الاعتبار هو الشكل واذا اعتبر منها خطان مثلا قيان على نقطة منه كانت الهيئة العارضة
بهذا الاعتبار هي الزاوية ثم ان الشكل والزاوية لا يعرضان الا للمسطوح والاجسام لا للاطراف
الخطوط اعني النقطة لا يتصور احاطتها بالخطوط اصلا وتأثير الفاعل الواحد في القابل
الواحد لا يكون مختلفا فيه منع لجواز ان يكون هناك جهات مختلفة واعتبارات متعددة يصدر عن
الفاعل الواحد بحسبها في المادة الواحدة امور مختلفة والتمسك بالبرهان على ما تقرر في محله ان الواحد
من حيث انه واحد لا يصدر عنه آثار متعددة واعترض ايضا بان هذا انما يتم اذا كان الفاعل
موجبا واما اذا كان مختارا كما هو مذهبه في المبدأ الاول فلا اذ يجوز ان يكون الصور
المتنوعة فاعلة بالايجاب لكنها لزمت سمتا واحدا في افعالها مع امكان ان يفعل على خلافه
بالاختيار كما قال الغزالي في الاحياء ان القوى والصور منطبعة فاعلة بالاختيار مطيعة لخالقها فيما
امرها به فيجب ان يكون كرويا اذ لو لم يكن كذلك لاختلف آثاره وذلك لان الشكل المضلع مختلف
لان جانبا منه سطح وآخر منه خط وآخر نقطة واحدة وفيه نظر قد يجاب عنه بان مراد
المصنف من قوله والطبيعي هو الكرة ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لكنه اكتفى في هذا التعبير

بالشهرة وعدم انضباط اشكال المركبات من المعادن والحيوان والنبات
المكان موجود لانه مشار اليه اي المكان مشار اليه بالاشارة الحسية عند العقلاء على وجه يقبله
العقول فلا بد ان يكون موجودا اذ من ضروره ان المعدوم او المجرد لا يتصور قبوله لتلك الاشارة
ولا يقدح في ذلك كون الاشارة الحسية امتدادا وهميا وقد تقدم ان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم
جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم
عندهم من كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او
وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه ومقصود للمتحرك اي المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه
فلا بد ان يكون موجودا اذ من ضح حال حصول المتحرك فيه لامتناع حصوله في معدوم او مجرد او بالتعقيل
الاشارة الحسية بل يجب ان يكون موجودا في حالة الحركة اليه لانه مقصد له بالحصول فيه لا بالتحصيل فلا
يختلف حاله بالحركة والمتحرك ما يكون مقصدا له بالتحصيل يمتنع حصوله حال الحركة كالكيفية التي يتوجه اليها
الجسم حال حركته في الكيف وما يقال من ان المتحرك انما يقصد السمت الذي اخذ في الحركة فيه والجهة التي يتوجه
اليها وان دعوى قصده للمكان فيحتاج الى برهان فمردود بان قصد المتحرك للوصول الى المنتهى
وحصوله في المكان مما لا يخفى على ذي مسكة نعم قد يكون ذلك المكان مقدرا كما اذا لا
اي يخطر بالبال فلا يشعر بكون الحصول فيه موجودا وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا
حالا فيه لان الانتقال عن الجزء او الحال مما لم يتصور بل يكون الانتقال معه لا عنه ولا انه
اعني الانتقال عن المكان واليه يستدل ايضا على كونه موجودا لان الانتقال من العدم الى العدم مستحيل
نعم اما السطح الباطن للجسم الحاوي لا شك ان الجسم بكليته حال في مكانه الحقيقي مالي اي فلا يكون
المكان امرا لا ينقسم اصلا كالنقطة مثلا لامتناع ان يكون الجسم المنقسم في جهاته حالا بتمامه فيما لا ينقسم ولا امرا
ينقسم في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لامتناع ان يكون محيطا بالجسم بكليته فتعين ان يكون منقسما في جهتين فقط
او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا ولا يجوز ان يكون جوهرا لاستحالته بل عرضا ولا يجوز
ان يكون حالا في المتمكن لما عرفت بل فيما يحويه فيجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته
والا لم يكن ح الباله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما هو مذهب

وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد القائم بالجسم
بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون
امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم وقد ظهر بطلانه بوجود المكان
واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم والا يلزم من حصول
الجسم فيه تداخل الاجسام بانطباق ابعاد بعضها على بعض فهو بعد مجرد كما هو مذهب افلاطون
وبما حققناه تبين لك ان المكان على تقدير وجوده منحصر في السطح والبعد المذكورين كما ذكرناه
وبطل ما قيل من انه لا دليل على انحصاره فيهما واعلم ان العامة يطلقون لفظ المكان
على ما يعتمد الجسم عليه ويمنعه من النزول فلذلك يجعلون الارض مكانا للحيوان ولا يجعلون الهواء المحيط
مكانا له واذا وضع ترس على رأس قبة بمقدار درهم لم يكن مكانه عندهم الا ذلك القدر الذي
يمنعه من النزول يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون
باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن
كما لا يخفى وايضا اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا غير موجود في الاناء
يعني اذا توهمنا ان الماء الذي في الاناء خرج عنه ولم يدخل فيه بدله غيره كان فيما بين اطرافه
الداخلة بعد ممتد في الجهات موجود لانه محصور فيما بين اطرافه وقابل للانقسام والمعدوم لا يكون
محصورا او لانقسام ويرد عليه ان هذا توهم بطلا عند القائل بالسطح فجاز ان يستلزم محالا اعني كون المعدوم
محصورا او منقسما وايضا كون الجسم في مكان ليس بسطحه بل بحجمه وكميته فقيل ان اراد به ان الجسم بتمام حجمه
وكميته حاصل في مكان محيط به بكليته لا بسطحه وحده فهو صحيح لكنه لا يلزم منه ان يكون المكان بحجمه وكميته
مساويا له كما زعمه فان السطح الذي هو المكان محيط به بكليته لا بسطحه وحده وان اراد به ان الجسم بحجمه منطبق
على المكان سار فيه كان مصادرة على المطلوب وكذا قوله لان المكان مساو للمتمكن ان اراد به ان
المتمكن مالئ له بحيث لا يكون شيء من المكان خاليا عنه ولا يكون شيء من المتمكن خارجا عن المكان
فهو صحيح لكنه لا يلزم منه ان يكون بعدا وان اراد به مساواته اياه بكونه ذا اقطار مثله مساوية
لاقطاره الثلثة كان مصادرة ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتليا يرد عليه
ان الامور العرفية لا يعول عليها في العقليات على انهم لا يمنعون ان يقولوا ان البسيط الذي

في داخله غير مملو وفارغ وانت تعلم ان هذه المناقشات انما تتوجه اذا اجعلت تلك الامارات
المذكورة دلايل قطعية على الخلا المطلق اما اذا اقتصر على كونها علامات وامارات معينة
للظن به على ما ذكر في الكتاب وشرحه فلا لان كل واحدة منها نظن بها كون المكان بعدا مساويا
للمتمكن كما لا يخفى فاذا تعاضدت قربها وبعضها او ظنا قريبا منه فان كان المكان
فليس هناك بعد الا بعد الجسم المحوي الظرف تعالى وان كان البعد موجودا مع المتمكن فان لم يكن وجود
غير وجود بعد المتمكن لزم اتحاد الاثنين لانه قبل ان يحل فيه هذا المتمكن كان موجودا بوجود آخر
غير وجود بعد هذا المتمكن وقد تبين استحالته وان كان له وجود غير وجود بعد المتمكن لزم تداخل
البعدين بحيث لا يتمايزان في الاشارة وهو ايضا محال وما ذكره الشارح في ابطال الخلا فمرجعه الى ان
المكان ليس موجودا مع بعد المتمكن وقد فرضناه موجودا معه بهذا ولا حاجة مع ظهور لزوم الاتحاد
الاثنين عليا ذلك البعد به وكذا التطويل الذي ارتكبه في ابطال الاول راجع الى ذلك ويستغنى عنه
للزوم التداخل كما يشعر به تقرير الجواب قوله فهو لا محالة واحد شخصي لا غير رد ذلك
بجواز ان يكون ما بين الطرفين بعدين متغايرين في الوجود متحدين في الاشارة فقط قال
الامام في الملخص لو امكن ان يشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعد ان مع ان
هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليشكك العقل في ان هذا الشخص الانساني الواحد في الحس هل هو
واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة لا يقال انا حكمنا بان الموجود بين طرفي هذه الاناء بعد
لانا لو قدرنا خروج الماء عنه وعدم دخول جسم آخر فيه قضى العقل بوجود بعد بين طرفي الاناء فلما دخل
الماء علمنا انه اجتمع ذلك البعد مع بعد الماء فجمعنا فحكمنا باجتماع البعدين ولما لم يوجد مثل ذلك
الانسان الواحد لم يلزم منا تجويز تعدده لانا نقول لا يلزم من ضعف هذا الطريق الذي هو دليل
معين انتفاء المدلول بل يبقى الاحتمال بحاله وهو جوهر مفارق للمادة بل مفارق عنها
هذا البعد يسمى بعدا مجردا لانه وان كان قابلا للاشارة الحسية لكنه غير مقارن ملتصق للمادة متعاقب الابعاد
الجسمانية الحالة فيها وجب ان يكون جوهرا قائما بذاته وتتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه بخلاف الابعاد
الجسمية الحالة فيها وجب ان يكون فانها اعراض حالة فيها فكان المكان بمعنى البعد جوهرا متوسطا بين العالمين
اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية وبين الاجسام التي هي جواهر كثيفة

لامتناع البعد من التداخل بين هذين البعدين الملاقيين للمادة فان تجويز هذا
التداخل يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة فانه سفسطة بحيث
على بعد المتمكن وتحدده اي تتحد به في الوضع والاشارة واعترض على ذلك بانكم لما
جوزتم تداخل الابعاد من حيث هي ابعاد فاي دليل لكم على ان الابعاد المادية مانعة من
التداخل والاستقراء لا يفيد حكما كليا فان الصور والاعراض لو لم يكن وفرض
البعد موجودا كان ممتنعا من التداخل وذلك لان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد
فكلما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكلما اتصف بالعظم
والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط تمتنع
تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح تمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكلما اتصف
بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل تحكم بان ما لا حجم ولا عظم
له اصلا اذا لاقى نظيره لاقى باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الآخر لا كونهما معا عظم
من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي تتصف بالعظم فيها
كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض
الانقسام وهي المقادير الابعاد دون الهيولى اذ ليست مقتضية للابعاد وكذلك الصورة الجسمية
فان انقسامها لما فيها من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار خارجا وهناك امتناع تصورها بدون
مقدار سار فيها ممتد في الجهات بخلاف الهيولى فانها تستلزم الصورة الجسمية المقدار في الخارج
دون الذهن فظهر امتناع التداخل في الابعاد مطلقا واندفع ما قيل من ان امتناع التداخل بين
البعد المجرد والمادي ليس ضروريا وكون البعد هو السبب في الامتناع ممنوع يلزم ان يكون
الطائر الواقف في الهواء اي اذا فرضنا ان طائرا في الهواء واقف بحذاء رأس انسان مثلا
وان الهواء متحرك فلا شك انه تتبدل عليه سطوح الهواء المحيطة فلو كان السطح مكانه كان متحركا ايضا
لكونه في كل آن في مكان آخر والحركة بالنسبة الى مكانه اي هو ساكن ومكانه متحرك لكن حركته
بالعرض تبعا للمحل الذي هو الهواء فلا يلزم ان يكون للمكان مكان فرد انما يلزم ذلك ان لو كان
متحركا بالذات يستدعي ان يكون كل جسم في مكان وذلك لان البعد المجرد مساو للابعاد

الاجسام باسرها فهو بقدر قطر الفلك الاعظم فكل بعد لجسم منطبق على بعض من ذلك البعد
المجرد وعلى القول بالسطح يلزم ان لا يكون للجسم المحيط بالاجسام مكان وان تكلم العقلاء بان
كل جسم له مكان فقد قيل عليه ان القائلين بالسطح من جملتهم ولم يحكموا بذلك على ان المتبع هو البرهان
او الضرورة لا قول مجرد عنهما واعلم ان المكان ان كان هو البعد كان كل جزء من المتمكن
في جزء من مكانه فمكان الجزء جزء مكان الكل وان كان هو السطح لم يكن جزء من اجزاء المتمكن في جزء من اجزاء
المكان اصلا بل كان اجزاؤه المتصلة بسطح الظاهر في امكنة مركبة من اجزاء مكان الكل مع غيرها فجزء مكان
الجزء جزء مكان الكل   منهم من يجعله اي يكون هذا البعد بحيث يمتنع خلاه عن الشاغل الى قوله
وسم اصحاب الخلاء اراد بالخلاء المكان الخالي عما يشغله فان كان المكان بعدا مجردا موجودا فالخلو
ان لا يشغله شاغل بعد تمكن فيه اذ ان انطبق عليه كان ملاء لا خلاء وكذا الحال ان كان المكان بعدا
موهوما الا ان الانطباق ههنا يكون بحسبه وان كان سطحا فخلوه ان لا يكون في داخل ذلك
السطح متمكن فان كان في داخله شاغل كان ملاء لا خلاء وبالجملة الخلاء هو المكان الخالي عن
المتمكن فالقائلون بالسطح لم يجوزوا ان يكون في داخله خاليا عما يتمكن فيه اي المكان المعدوم محصورا
فيما بين اطرافه قابل للاجسام وانه ح بل في بعد الى سطوح الاجسام مثلا فيه مثلا زمنه والقائلون
بالبعد الموجود فقد جوز بعضهم خلوه عن الشاغل وكذا اجزوه القائلون بالبعد الموهوم وعرف
الخلاء على مذهبهم بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما اصلا فالخلاء عندهم
نفي محض محصور فيما بين الاجسام فيكون باطلا اي معدوما من لزوم كون المعدوم محصورا مقتضيا وان الخلاء في
بمعنى النفي المحض فيما وراء الاجسام فلا خلاف فيه ولا انحصار هناك ولا امتياز اصلا الا بحسب الوهم
غير المحسوس وحكمه فيه غير مقبول فلا يتصور هناك حركة استدل بها على استحالته   لانه لو صح
خلوه عن شاغل اي خلو المكان عن شاغل سواء كان بعدا موجودا او موهوما فان الدليل المذكور
يعمهما   عليا بعد ما تقدمه حاله ان اختلاف الاجسام الواقعة في المسافة في رقة القوام وغلظه
كالهواء والماء مثلا يوجب اختلاف معاوقتها ومعاوقتها للمتحرك فيها واختلاف المعاوقة والمقاومة
يوجب اختلاف حركته في السرعة والبطء عليا ان يكون كثرة المعاوقة بازاء البطء وقلتها بازاء السرعة
فاذا تحرك الجسم فيه اي في ذلك الخلاء بقوة اي بقوة محركة فيه سواء كانت تلك القوة

القوة طبيعية او قسرية او ارادية فان البرهان يتم بكل واحدة منها اذا افرض تساويها
من جميع الوجوه في الحركات الثلث   والتاريخ اي قطعه لتلك المسافة الخالية لا بد
زمان بل في آن ح لان تلك المسافة منقسمة وقطعه لبعضها قبل قطعه لكلها واما احتيج الى بيان ما يختص به
لانه لو جاز ان تقع الحركة في ذلك الخلاء في آن مع وقوع حركة في الخلاء الاول في زمان لم يكن لهذا
الزمان نسبة الى ذلك الآن اصلا لعدم المجانسة كالنسبة بين الخط والنقطة فلم يتم الاستدلال الموقوف
على ثبوت نسبة بين ما يقع فيه حركة الخلاء وما يقع فيه حركة الملاء الاول لبعض معاوقة الملاء
الثاني بالقياس الى معاوقة الملاء الاول على تلك النسبة   فنعين الاول وسوان يقطع في
زمان وما قيل من انا لا نسلم ان الحركة ممكنة في الخلاء فانا اذا افرضنا خلاء خارجا عن داخل
المحدد ولم يتصور فيه حركة قاطعة له لان كل حركة اينية لا بد ان يكون الى جهة ولا محدد للجهة هناك
وايضا الحركة لا بد لها ان تقع على حد من السرعة والبطء ولا تعين في الخلاء للحركة حد منهما فلا حركة
فيه اصلا وايضا الح انما يلزم من الحركة في الخلاء لا من وجوده في نفسه فلا يلزم استحالته فجوابه
اما عن الاول فبان الكلام في الخلاء الذي فيما بين الاجسام لا الخلاء فيما وراء المحدد وان كان
بمعنى النفي المحض والعدم الصرف فلا نزاع فيه ولا استحالة كما مر وان كان بمعنى البعد المجرد فان لم يمكن
ان يتمكن فيه جسم فلا كلام فيه ايضا لانه كالعدم في انه ليس مكانا بالحقيقة وان امكن امكن ان يتحرك
فيه متحرك بالضرورة واما عن الثاني فبان المكان من حيث هو مكان يقبل ان يتحرك فيه الجسم بالضرورة
فاذا افرض خاليا فان امتنع فيه وقوع الحركة لا لاستلزامه خلو الحركة عما يلزمها من حد في السرعة والبطء
كان هذا الح لازما لخلو المكان فيكون الخلو محالا وهو المطلوب وان لم يمتنع سقط المنع واما عن
الثالث فتمام من ان مجموعها اذا استلزم محالا فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون
اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده وليس ايضا شئ من اجزائه محالا في نفسه
سوى كون المكان خاليا فيح بالضرورة تعين ان يكون الخلاء مح   في تلك النسبة متعاوقة
الى معاوقة الملاء الاول كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة المعاوق قيل عليه انا لا نم
امكان وجود ملاء نسبة معاوقته الى معاوقة الاول كنسبة الزمانين مطلقا اي على اي وجه فرضت
هذه النسبة المقدارية التي بين الزمانين بل لا بد لهذه الكلية من دليل والجزئية لا تفيدها   فيكون

حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق وقد نازع الامام في استحالته متمسكا بجواز كون النسبة بين
المعاوقين بحيث لا يكون للمعاوقة القليلة اثر اصلا فان المؤثر اذا اضعف جدا جاز ان لا يؤثر
كالقطرة الواحدة في نقب الحجر وان اثرت فيه القطرات   فان الحركة بنفسها يستدعي زمانا ما
لان الحركة من حيث هي هي هيئة انصالية غير قارة فلا يتصور وقوعها دفعة بل على سبيل التعاقب منطبقة
على مسافة منقسمة وزمان لا يرى ان الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان مع انه لا معاوقة
هناك فذلك الزمان الذي يستحقه الحركة بنفسها محفوظا ايضا في الملاء الثاني وينضم اليه من الزمان
الذي زاد لاجل المعاوقة شيء اخر على قدر النسبة بين المعاوقين فاذا فرضنا ان زمان الخلاء ساعة
مثلا وزمان الملاء الاول عشر ساعات كان تسع ساعات منها بازاء المعاوقة وساعة واحدة بازاء
الحركة وكان زمان الملاء الثاني الذي معاوقته عشر معاوقة الملاء الاول ساعة وعشر تسع ساعات
اعني ساعة الا عشرا فزمان الملاء الثاني ساعتان الا عشرا فلا يلزم خلف اصلا   لان الحركة
يمتنع ان يوجد الا على حد من السرعة والبطوء فهي مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا
اذا اراد بذلك ان الحركة مجردة لا بشرط شيء غير موجودة فممنوع وكونها بحيث لا يوجد الا على حد من السرعة
والبطوء لا ينافي وجودها من حيث هي هي اذا اراد انها بشرط لا شيء غير موجودة فهو مسلم لكن لا يلزم من
ذلك ان لا يكون لحد من السرعة والبطوء مدخل في اقتضاء الحركة من حيث هي هي قدرا من الزمان كيف
والدليل مبنى على ان كل شيء فرض لا بد على حد التنقص بل لا بد له من لازم فذلك الشيء منفردا عن احدهما
او لا عن لازمه غير موجود وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فيلزم ان يكون لاحد التنقصين او اللازم
مدخل في اقتضاء ذلك الشيء وهو باطل قطعا وقد يعبر عما قررنا بعبارة اخرى فيقال لا يلزم من
عدم انفراد الحركة في الوجود الخارجي عن السرعة والبطوء ان يكون اقتضاؤها بحسب السرعة والبطوء
لجواز ان يتلازم امران في الوجود ويكون لكل منهما مقتض نظرا الى ذاته فجاز ان يكون الحركة الشديدة
يقتضي كونها حركة يقتضي زمانا ما وكونها سريعة يقتضي قدرا اخر من الزمان ودفع ذلك بان ليس المطلوب
ههنا ان للسرعة والبطوء مدخلا في اقتضاء الحركة للزمان بل ان الحركة لا يقتضي الزمان الا مع حد
من السرعة والبطوء لانها لا يوجد في الخارج الا مع حد منهما وما لم يوجد فيه لم يقتض الزمان فاقتضاء
الحركة للزمان مع الحد لا بالحد وهذا القدر كاف في تحديد البرهان كما عرفته وقد يقال ان

ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي
الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف
تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة
لا يستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة والبطوء
واختلاف السرعة والبطوء في الحركة الطبيعية القسرية انما هو بحسب اختلاف المعاوقة كل حركة
لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض
حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من
الاول فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من
السرعة والبطوء بان يتخيل ملائما حدا منهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة
السريعة او البطيئة ويجوز ذلك لا ينافي ما قدمناه في تصوير البرهان من ان الحركات المفروضة
في الخلاء وفي الملائين جاز ان يكون ارادية وان كانت الحركة طبيعية او قسرية فلا بد في تحديد
حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها
حتى يمكن نسبا والحدود المختلفة التي للحركة البها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض
تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده
فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تحريكه والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حد من الحركة وذلك
المعاوق اما خارج عن المتحرك وغير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام بحسب اختلافه
رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوءا واما غير الخارج فهو المعاوق
الداخل لا يتصور في الحركة الطبيعية اذ لا يجوز ان يقتضي الطبيعة بذاتها شيئا ويعاوقها عنه
بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج
الى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بها تارة على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية اخرى
على ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا ميل طبيعي   فلو لم يكن معاوقة لكان الطبيعة
او القاسر يقتضي ان يتحرك شيئا اسرع حدا وذلك لانها يقتضيان الحصول في المكان الطبيعي او القسري
ولا يقتضيان الحركة الا لاجل ذلك الحصول فلولا ان يكون هناك معاوق لاقتضيا حصول الحركة شيئا

على حد لا يمكن حصول ما هو اسرع منه و ذلك بان تقع الحركة لا في زمان لان الواقعة في زمان
لا يكون على اسرع الحدود ضرورة ان الواقعة في نصف ذلك الزمان يكون اسرع فاذا فرضنا
جسما تحرك في خلاء لزم ان يكون حركته في زمان لانه يقطع نصف المسافة قبل ان يقطع كلها وان لا
يكون في زمان لامتناع ان يكون على حد من السرعة والبطوء لعدم المعاوق المعين لحد منهما فلا يكون
في زمان وان كانت واقعة على حد منهما كما عرفت وبالجملة لو وقعت حركة طبيعية او قسرية في خلاء لزم ان يكون
خالية عن حدود السرعة والبطوء باسرها وان يكون لا في زمان وذلك محال فقد تبين ان ذلك القدر الذي
اشرنا اليه كاف في تحرير البرهان وتبين ايضا ان الحركة الارادية وان كانت كافية في تحرير اصل البرهان
كما صورناه هيهنا لكنها لا تكفي في تحريره بعد ايراد الشبهة بانقسام الحركة بقدر انقسام الزمان والجواب
عنها بانها لا توجد الا على حد من السرعة والبطوء متوسط فحركة لا تكفي في تتميم البرهان اذا اجيب
عن الشبهة بانه لا انقسام للحركة بنفسها بقدر انقسام معينا من الزمان وان الا ان يمنع وقوعها في اقل منه اذ
لا يلزم من ذلك ان يكون الزمان كله بازاء المعاوقة للحركة الارادية لجواز ان يكون للارادة حد خاص
في تعيين الحد المقتضي لذلك الزمان فلذلك تراهم يقتصرون في الاستدلال على امتناع الحركة في الخلاء
على الحركة الطبيعية القسرية ومن الدلائل الدالة على امتناع الخلاء اي ما بين الاجسام الغير الملاقية
يدل بصريحه على ان الكلام في الخلاء الواقع فيما بين الاجسام لانه قابل للزيادة والنقصان والمساواة
واللامساواة كما قدرناه اورد عليه في المشهور انه ان اردت انه قابل لها في الخارج فمم لانه فرع وجوده
في الخارج وان اردت انه قابل لها في الوهم فمسلم ولا يجدي نفعا بل الدليل منقوض بما وراء العالم اذ
يمكن ان نفرض هناك بعد هو ذراع وبعد هو ذراعان الى غير ذلك فيكون قابلا للزيادة والنقصان
والمساواة واللامساواة فان اجيب بان التقدير فيما كان مشتركا الجواب ان الخلاء فيما بين
الاجسام محصور بينها في الخارج وقابل للتقدير بحسب نفس الامر فلا بد ان يكون موجودا اما وراء العالم
فلا حصر ولا تقدير فيه الا بمجرد الوهم ولا يقتضي وجودا خارجيا بل يكون كالاوهام ذلك الكون ممتدا
في الجهات منقسما في كل امتداد على الحركة الواقعة فيه فيكون متصلا باتصال الحركة فاذا كان كما بالعرض
اي جسما طبيعيا لم يكن خلاء وان كان كما بالذات اي جسما تعليميا كان مقدارا محتاجا الى مادة
بل فيها بالحلول فيها فيكون بعدا جسمانيا حالا في المادة فلا يكون هناك بعد موجود مجرد عن

عن المادة هو مكان منفصلا عن ان يكون خاليا عن المتمكن او الى ما وقد بينا فيها بالابطال
على البعد الحال فيها فلا يكون مكانا خاليا عن المتمكن وانت خبير بان السؤال الاول الذي
يكون كلام احد من المعاد ويد طبيعة نوعية محصلة لكنه بيان في القول بان المكان هو البعد المجرد
بل يستلزم في الفعل فيه حقا بتمامه غير ان يلحقها ما بعد اعترض عليه بانه ان اراد انه يستلزم حقايقها
في الفعل انواعا حقيقية لا يستلزم ذلك تحصيلا فصليا بل تحصيلا شخصيا فمم فانه لم لا يجوز ان يكون
التمام بالذات وعدمه لازمين فصلين منوعين للطبيعة المقدارية الممتدة في الجهات وان اراد الاستكمال حقايقها
مطلقا فذلك محال لا نعم بالجواز ان يكون الاستكمال بحقايقها الجنسية لما كانت الجهة مناسبة
للمكان ولذلك تشتبه احدهما بالاخر وذلك لاشتراكهما في ان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الا انه
الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه كما مر والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها والقرب منها
لانه يصدق قولنا ان الجسم تحرك الى جهة كذا فوصل اليها او قرب منها وبذلك يستدل على كون الجهة
امرا موجودا ذا وضع لاستحالة وصول المتحرك وقربه بحركته الى معدوم او موجود لا وضع له وقد يستدل
على وجودها ايضا بكونها قابلة للاشارة الحسية ثم ان وضع الجهة في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة
اذ لو كان وضعها خارجا عن ذلك لم يمكن الاشارة والحركة اليها لذلك قيل ان الجهة مقصدها الاشارات
والحركات في سمت الاستقامة بل هي منتهى الاشارات والحركات المستقيمة والجهة طرف الامتداد
لا نقول ان ثبوت الطرف للامتداد متوقف على تناهي الابعاد ولم يثبت بعد فكيف يصح الاحتجاج
الى الاستدلال على عدم انقسامها لان الطرف غير منقسم لا محالة لانا نقول انما تثبت الجهات
مع قطع النظر عن تناهي الابعاد فنقول قد تقدم ان الاشارات امتدادات في الاجسام ولا شك ان
لها منتهى وكذلك الحركات المستقيمة لها منتهى فمنتهى الاشارات او الحركات يجب ان يكون موجودا ذا وضع
في امتداد ماخذهما ويجب ان يكون فيما بينهما طرف الامتداد لانه لا يجوز انقسامها في امتداد ماخذ
الاشارة او الحركة لما ذكره فاما ان لا يكون منقسمة اصلا او يكون منقسمة في امتداد اخر او في امتدادين
فيكون نقطة او خطا او سطحا لا جوهرية لاستحالة وجودها بل عرضية فيكون اطرافا للامتداد الجسمي قائمة به
وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة
فهذا هو المقصود مما ذكر في الشرح فان قيل اجيب بان الحركة في الشيء المنقسم حاصلة

ان هذا التقسيم اعني الحركة في الشيء ينافي ماهية الجهة فان الجهة هي ما عنه واليه الحركة فلو فرض الحركة
كانت الجهة مسافة وانه محال وتقرير الجواب انا ندعي ان كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه
لا بالتحصيل يكون موجودا يريد ان ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه كالمكان او الحصول عنده وصولا او قربا
او بعيدا كالجهة لا بد ان يكون موجودا حال الحركة واما ما قصد تحصيله بالحركة فيجب ان لا يكون موجودا
حال الحركة كما مرت اليه الاشارة وههنا بحث وهو ان المكان مقصود بالحصول فيه قطعا مع ان الجسم
اذا تحرك في الهواء فالمكان الذي يحصل فيه عند انتهاء الحركة عند القائل بالسطح لم يكن موجودا حال الحركة
بل عند انتهائها كما ان البياض لم يكن موجودا حال الحركة بل حال انتهائها فالقصد الى الشيء بالحركة للحصول فيه
لا يستلزم وجود ذلك الشيء لا حال الحصول فيه ولا قبله فقد يكون موجودا كالمكان عند القائل بالبعد
وقد لا يكون كما في المثال المذكور عند القائل بالسطح فلم لا يجوز ان يكون الحال في الجهة كذلك فلا يكون
موجودة الا عند الوصول اليها او القرب منها دون حال الحركة اليها نعم يجب حال الحركة ايجاد وجود
ذلك الشيء الذي يقصد بها الحصول فيه والوصول اليه او القرب منه ولا وجود محل يوجد فيه الامر المقصود
كونه مقصودا بالحركة على الاحتمالات المذكورة بالضرورة ولا وجوده بعينه فلا يجب ... عن
ذلك بان المدعي وجود المكان والجهة في الجملة سواء كان حال الوصول اليه او الوصول او قبله قسم
يتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه
والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه
وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس اما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم اذا كان منكوسا
لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان
واقعتان بالطبع لا يتغيران بالعرض لا يقال اذا وقف شخصان على طرفي قطر واحد من الارض
فالجانب الذي يلي رأس احدهما يلي قدم الاخر فما هو فوق بالقياس الى احدهما تحت بالقياس الى الاخر
فهما ايضا يتبدلان بالعرض نعم اذا فسر الفوق بما يلي السماء والتحت بما يلي المركز لم يتبدلا
اصلا لانا نقول ان الفوق هو ما يلي رأس الانسان طبعا والتحت هو ما يلي قدم الانسان
طبعا ومعنى ذلك ان لهما طبيعة الى غير ذلك الشخص واذا فرض قدم احد الشخصين حيث رأس الاخر
لم يكن ذلك بالطبيعة فلا تبدل فيهما اصلا والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية لان

لما ان الجهة طرف الامتداد على ما تقرر ويمكن ان يفرض في جسم واحد امتدادات غير متناهية
سواء فرضت متقاطعة او غير متقاطعة قال الامام لما كانت الابعاد متناهية المقدار
وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان فهما جهتان وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف
اربعة هي خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كانت اطرافه التي هي جهاته
ثمانية وعلى هذا القياس ان كان مخمسا او مسدسا الى غير ذلك والحال في الاجسام على قياس ما ذكر
في السطوح فالمكعب له اطراف هي سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبر سطوحه فقط
كانت جهاته ستا وان اعتبر معها الخطوط ايضا كانت جهاته ثماني عشر وان اعتبر معهما النقطة
كانت جهاته ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة ولا للكرة وجهاتهما بالقوة
غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا الكرة
طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل منهما جهة واحدة بالفعل فان قلت
هذا الكلام بصريحه يدل على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او
للقرب منها كما ذكره سابقا وايضا يلزم ان يكون جميع جهاته متبدلة قلت لنا جهات
مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة ففي منتهى الاشارات ومنتهى الحركات المستقيمة على ما ذكرناه
فبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هي محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية
ومقطعها وبالنظر الى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر لانه منتهى الحركة المستقيمة فالاول هو الصحيح
لان الاشارة اذا انفذت من فلك القمر كانت الى جهة الفوق قطعا لكونها اخذة من جهة
التحت متوجهة الى ما يقابلها واما مطلق الجهات فمتناول للاطراف التي لكل جسم اذ يمكن اعتبار
انتهاء الاشارة والحركة بها وايضا هي واقعة بازاء الجهات المطلقة كما لا يخفى فيما سميتها
والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان للانسان
بحسب جبلته جانبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب القوي الذي منه ابتداء الحركة
يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حواسه للابصار يسمى قداما
وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر
وقعوا ما فهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا وجعلوا الفوق ما يلي ظهورها

بالطبع والتحت متقابلة ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة
بناء على ذلك الوجه وتمام الكلام فيه ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل
بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان اعتبار بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار
الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو
قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد
العمقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاص يشتمل على اعتبار العامي مع
زيادة دقة نظرا اعني تقاطع الابعاد في تعدد الجهات ولا شك ان العامة عملوا عنها وان امكن
تطبيق اعتبارهم عليها وانت تعلم ان تمام بعض الامتدادات بناء بعض على البحث في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر
كانت الجهات غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية
فظهر ان ذلك المشهور اعني انحصار الجهات في الست انما كان حقا   مقبول الجهتان الواقعتان
بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما قد عرفت ان الجهات المطلقة تنقسم الى
متبدلة بالعرض هي غير متناهية الى طبيعية لا تتبدل بها هي جهتا الفوق والتحت ولا شك ان الامور
المتبدلة بالعرض يتعذر ضبطها خصوصا اذا كانت غير متناهية فلذلك اقتصر هنا البحث عن الجهتين الطبيعيتين
اعني الفوق والتحت واما كانتا طبيعيتين لان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى جهة الفوق كالنار والهواء
وبعضها يتحرك بالطبع الى جهة التحت كالارض والماء فلولا انهما جهتان متمايزتان بالطبع لما تصور
ذلك بل هما جهتان متقابلتان بالطبع لان الاجسام الطالبة لاحديهما هاربة عن الاخرى ولا بد لهما
من محدد يعينهما ويحددهما ولم نقل يتقومان به لان جهة الفوق اعني السطح الاعلى من الفلك الاعظم
وان كانت قائمة بالمحدد الا ان جهة التحت اعني المركز ليست قائمة به وان كان يحدد المركز ويعين
وضعه بالمحدد وايضا تعيين المحدد بوضع الجهة اعم من ان تكون الجهة قائمة به وان كان يحدد
المركز ويعين وضعه المحدد ايضا اولا   والحد لا يتقوم بنفسه بل بغيره اي الحد والطرف
لا يتعين وضعه ولا يتحدد بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير معين وضعه ومحدده   يكون وضعها
بالضرورة في ذلك المحدد اي يتعين وضعها في ذلك المحدد ولما عرفت   ولا يجوز ان يكون
وضعها في خلاء لامتناع وجوده وايضا لا يتصور في الخلاء بمعنى النفي المحض حدود موجودة متمايزة

متقابلة بالطبع   ولا في ملاء متشابه اي ملاء لا يوجد فيه امور مختلفة الحقيقة
ليكون بعضها جهة حقيقية وبعضها جهة اخرى مقابلة للاولى وهو الجسم الذي لا يكون متشابها
لان المتشابه يوجد فيه حدود مختلفة الحقيقة كالسطوح والخطوط والنقطة واما التعرض للملاء
المتشابه فبنيهها على ان اثبات المحدد والجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد لانه لما ثبت وجود
الجهات الطبيعية التي يشير اليها الناس فلا بد ان يتعين وضعها معين ووضعها اما ان يكون في جسم
متناه او في جسم غير متناه اي ان جوز وجود جسم لا متناهي لم يجز ان يتحدد به وضع الجهات الطبيعية
وان من استحالة تمكن وضعها في الخلاء بمعنى البعد المجرد بالمشابهة ربما ان الحد والمتخالفة ولان
الانتهاء والانقطاع من عوارض المادة كما عرفت في الخلاء بالمعنى الاخر كان التعرض للخلاء
الى ان اثبات المحدد لا يتوقف على استحالة الخلاء ايضا فقوله   بوجوب كونه ذا وضع
وذلك لان ما لا وضع له اصلا لا يتحدد ولا يتعين به شيء اخر   وعلى التقديرين لا بد من
الجسم ولا بد ان يكون ذلك الجسم متشابها اذ يوجد فيه حدود متمايزة متخالفة الحقيقة
لان الجهتين اللتين بالطبع لا بد وان يكون طرفي امتداد اي جهتا الفوق والتحت طرفا امتداد واحد
متقابلان بحيث اذا كانت احديهما غاية القرب من الجسم كانت الاخرى غاية البعد عنه بل نقول
ان التحت يقابل الفوق متقابلة في الغاية لا يتصور مثلها من احديهما ومن جهة اخرى بل المقابلة بينهما
على وجه لا يمكن ان يتوهم ما يبلغ منه فوجب ان يكون احديهما غاية البعد عن الاخرى بحيث لا يتصور
هناك ما هو ابعد ولا شك ان شيئا منهما لا يتحدد بان الجسم واحد من حيث هو واحد
لان كل واحد من الحدين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد به البعد عنه اي لا يتحدد باحد الحدين
الا غاية القرب منه واما غاية البعد عنه فلا يتحدد به ومحاذاة ولا بالجسم الاخر لانه يمكن ان يفرض
جسم ثالث هو ابعد منه عن الاول فلا يتحدد بالجسمين المفروضين جهتان احديهما غاية البعد عن الاخر
بحيث لا يتصور ما هو ابعد عنها فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه لا يتحدد اصلا فان كل
ما يفرض فيه ابعد او يمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك لا الى حد كما اذا كان البعد عنه اي داخله
فانه ينحصر الابعد هناك في المركز اذ لا يمكن ان يتوهم نقطة اخرى هي ابعد عن المحيط من المركز فان قلت
المركز وان كان ابعد الابعاد المفروضة عن المحيط الا ان المحيط ليس ابعد الابعاد المفروضة عن المركز

طرا ان يعرض نقطة المحيط الاعظم عما هو عليه فلا يكون النقصان واقتصر على ابلغ وجوه
المقابلة كما رعيت تلك تماما والنقصان على ابلغ الوجوه الممكنة فان كون احدهما
ابعد الابعاد المفروضة عن الاخرى ممكن كما ذكرناه لكون كل واحد منهما ابعد الابعاد
المفروضة عن الاخرى فلا يمكن لا في جسم واحد ولا في اجسام متعددة فجهة الفوق هي محدب الفلك
الاعظم الذي لا تمايز ما وراءه الا بمجرد التوهم وجهة التحت هي مركزه المسمى بمركز العالم
بعد تقرير الاصول الحكمية هذه الاصول واحوالها لما كانت مسلمة عند الحكماء امكن لهم الاستدلال
بها على اثبات الافلاك المتعددة واحوالها كما ذكر في علم الهيئة واما المتكلمون ومنهم المصنف
في هذا الكتاب فهم قائلون بان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وبان الخرق والخلاء
جائزان الى غير ذلك مما ينافي تلك الاصول فلا يمكنهم الاستدلال بها على تلك الاحكام المبنية
عليها وامثال ذلك انما نشأ من خلط العلوم بعضها ببعض   الى جسم يتحرك بالذات
ما يتصف بالحركة حقيقة سواء كان مبدأ حركته القائمة به داخلا فيه او خارجا عنه والمتحرك بالعرض
ما يتصف بالحركة تبعا لغيره كجالس السفينة الذي يوصف بالحركة تبعا لها فان هناك حركة واحدة قائمة
بذات السفينة حقيقة فهي متحركة بالذات بتلك الحركة ويوصف الجالس فيها بتلك الحركة على سبيل التبعية
وبالعرض لا شك ان جسما واحدا لا يمكن ان يوصف في حالة واحدة بحركتين ذاتيتين لا الى جهة ولا الى
جهتين وانه يمكن اتصافه بحركة ذاتية وبحركات اخرى عرضية فلذلك جاز ان يظهر فيه اثار حركات
متعددة وهذا الاصل مما لا ينبغي ان يختلف فيه   ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة
البسيطة فلا تنقطع تلك الحركات ولا تقف المتحرك بها فاذا رأيت كوكبا واقفا لم يكن هناك وقوف
حقيقة بل يعارض حركات مختلفة اوجب وقوفه بحسب الرؤية دون الحقيقة   ووجوب التشابه
فيها فلا يكون المتحرك بها تارة سريعا وتارة بطيئا حقيقة ولا يكون ايضا تارة متوجها متحركا الى
جهة وتارة راجعا عن تلك الجهة حقيقة بل يكون هناك ما يوجب السرعة والبطء والرجوع بحسب
الرؤية مع كون تلك الحركة البسيطة متشابهة في نفس الامر   وامتناع الخرق والالتيام
على اجرامها فانه اذا جوز ذلك على اجرامها امكن ان لا يكون هناك الا فلك واحد يتحرك فيه الكواكب
خارقة له كالسمك في الماء وكذا اذا جاز الخلاء امكن ان لا يكون هناك فلك اصلا وتكون الكواكب

متحركة في الخلاء وامكن ايضا ان لا يكون الافلاك على تقدير وجودها متماسة
بل يعم منها حركة واحدة بسيطة كالفلك الاعظم وكرة الثوابت فان الاول يتحرك حركة واحدة
ذاتية لا تركيب فيها اصلا وكذا الثاني يتحرك حركة واحدة ذاتية كذلك ويتحرك ايضا بالعرض
بحركة الفلك الاعظم   او مركبة كالافلاك الكلية للكواكب السيارة فان حركة كل منها
مركبة من عدة حركات   التي اثبتها المتأخرون تسعة واما المتقدمون فقد اثبتوا
افلاكا كلية ثمانية وجعلوا الحركة اليومية لكرة الثوابت وذلك لعدم احساسهم بالحركة البطيئة
العرضية للثوابت وما ذكره المتأخرون موافق لما ورد في الشرع من ثبوت السموات السبع
والكرسي والعرش   واحدها غير مكوكب استدل عليه بطلميوس بانه لو كان مكوكبا
لرأينا تلك الكواكب لان الافلاك شفافة لا لون لها فلا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها
ورد ذلك بانه لم يثبت ان الفلك الاعظم وفلك البروج غير ملونين وبانه جاز ان يكون تلك الكواكب
صغيرة فلا ترى لصغرها وغاية بعدها فالثابت بهذا انه لم يعلم كونه مكوكبا   يحرك الكل بالحركة
اليومية هي الحركة المسماة بحركة الكل والحركة الاولى التي تدرك بالحس لاجرام السماوية بحيث لا تخفى
على احد وعليها مدار الليل والنهار وتتم في قريب من يوم وليلة وحكم بانها للجرم المحيط بالكل
لانه اقدر من غيره على تحريك ما عداه بالعرض ويسمونه الاطلس بناء على خلوه من نقوش الكواكب
وزينتها   وتحته فلك الثوابت انما جعل فلكها تحت الفلك الاعظم لشمول حركة الاعظم اياه
وفوق افلاك السيارات لانكساف الثوابت بما هو على السيارات اعني زحل ويسمى فلك البروج
لاعتبار قسمة البروج عليه اولا فان البروج حقيقة هي ما وقع من الفلك الاعظم بازاء اقسام فلك
البروج المتمايزة بالصور المتوهمة بوصل الخطوط بين الكواكب الواقعة في كل قسم منها
ثم فلك المشتري وذلك لكسفه زحل ثم فلك المريخ لكسفه المشتري وهذه الكواكب الثلاثة تسمى العلوية
ثم فلك الشمس اذ لها اختلاف منظر دون العلوية وانما قال على راي لان بعضهم ذهب
الى ان فلك الزهرة فوق فلك الشمس وبعضهم الى ان فلك عطارد ايضا فوقه وذلك لانه لم يعلم
حال هذين الكوكبين المسميين بالسفليين بالقياس الى الشمس لا بالكسف ولا باختلاف المنظر
فاستحسن بطلميوس كون الشمس اوسط بين ما عداها من السيارات   ثم فلك القمر وذلك لكسفه

ما عداه من الثوابت والسيارات ولكونه ذا اختلاف منظر معتد به وهذه
التسعة تسمى ممثلات لفلك البروج لمماثلتها اياه في المنطقة والقطبين تشتمل على
ذلك تدوير وفلك خارج المركز وهذان الفلكان الجزئيان اعني التدوير وخارج المركز يسميان
بالاصلين اذ بهما ينضبط اكثر الاختلافات المشاهدة من الفلكيات كالاسرعة والابطائية
والاستقامة والوقوف والرجوع على ما فصلت في موضعه لكن بطلميوس رأى اثبات
الخارج لها اولى وذلك لكون اصل الخارج ابسط من التدوير لانه يتم بحركة واحدة ودائرة واحدة
بخلاف اصل التدوير فانه يحتاج الى حركتين ودائرتين واثبات الابسط اولى لئلا يلزم اثبات
فضل يستغنى عنه ولذلك حصل قطر التدوير مساويا لثخن الخارج وحكم بكون الخارج مماسا لمحدبه ومقعره
لمحدب ما فوقه ومقعره ومثل القمر محيط بالمائل اي المائل في جوف الممثل لا في ثخنه كما هو
حال الخارج بالقياس الى ما فوقه من الافلاك المشابهة للكواكب السيارة ومن عدد عطارد ومائل
القمر عشرة منها موافقة المركز لمركز العالم اي الارض وهي التسعة الكلية مع ممثل القمر
ومن السيارة خمسة متحيرة لكونها تارة مستقيمة في حركتها وتارة راجعة في حركاتها وتارة واقفة

واما سميت متحيرة

كالمتحير في امره وما عدا السبعة المسماة بالسيارة لكونها متحركة بحركات عارضة خاصة سريعة في الجملة تسمى
ثوابت اما لثبات وضع بعضها الى بعض واما لكون حركتها الخاصة بها بطيئة جدا بحيث لا يدرك
الا بالارصاد وشبهة في مكانها ثابتة اي ساكنة لا تتحرك بحركة خاصة وقد رصد منها الف
ونيف وعشرون اي ثمان عشرون او خمسة عشرون فعلم مواضعها في الطول والعرض بالقياس
الى منطقة البروج وعرف مقادير بعضها بالقياس الى بعض وقد فصل معرفة الثوابت فما عرف بالقياس
الى منطقة البروج وعرف عن الهيئة كالغرائب عن اللغة فلا يمكن خروج الهيئة بتمامها في علم الكلام
لكنا اشرنا فيها الى بعض الاصطلاحات في المقاصد ترغيبا للطالب في التوجه الى تلك المطالب ثم
قال الافلاك كلها بسائط الجسم البسيط يرسم تارة بانه الجسم الذي يكون جزؤه المقداري
مساويا للكل في الاسم والحد وعلى هذا لا يكون العظم واللحم وما يشبههما بسيطة بحسب الحقيقة لتركبها من العناصر
الاربعة التي هي اجزاء مقدارية له بل بحسب الحس وانما قيدنا الجزء بالمقداري احترازا عن الصورة النوعية
العنصرية وهي الهيولى على قول من يثبتها ولا يكون الفلك بسيطا لا حقيقة ولا حسا لان الجزء المحسوس

منه يتبين بكلية ويرسم اخرى بانه الجسم الذي لم تتركب حقيقة من اجسام مختلفة الطبائع
وعلى هذا ايضا لا يكون اللحم ونظائره بسيطة بحسب الحقيقة بل بحسب الحس لكنه لا يمنع من
بساطة الفلك بحسب الحقيقة فهذا الاعتبار اعم من الاول وهو المراد ههنا لا متحالة
وجود الحركة بدون الميل يريد ان الارصاد المتوالية تدل على ان الافلاك متحركة بالاستدارة
وسيجيء ان السبب القريب للحركة هو الميل فلا بد للافلاك من ميل مستدير وهو سبب لحركاتها
المستديرة وليس ذلك الميل قسريا اي مستفادا من امر خارج عنها والا لكان حركاتها
والا لكانت حركاتها عن وفق حركة القاسر اعني الحاوي الذي يقسر بحركته على حركته فيلزم ان توافق
الحاوي المحوي في الحركة جهة وسرعة وبطؤا وليس الامر كذلك فان لكل فلك حركة مخالفة لحركة
ما يحويه وما يحويه وعليه ان القاسر لا ينحصر في الحاوي ولا في الجسم لجواز ان يكون فاعلا مختارا يقسر
كل واحد منها على حركة مخصوصة بحسب ارادته وايضا موافقة المقسور للقاسر في جهة الحركة ممنوع فان الخشب
اذا اضطرب على الماء كان حركته على نحو السفل مع ان الماء قد يتحرك الى جهة اخرى وايضا فان الحاوي
اذا تحرك واستتبع بحركة المحوي بحيث تحرك على قدر حركة الحاوي في الجهة والاسراع والابطاء
كانت حركة المحوي حركة بالعرض لا حركة قسرية الا انهم لا يجوزون العسر الدائم ويجوزون
حركة المحوي بحركة الحاوي ابدا فاذا فرض قسر الحاوي للمحوي وجب ان يكون ذلك على نحو بحيث
يكون المحوي متحركا بالذات فلا يلزم توافق الحركتين جهة وقدرا فيكون في طباعها ميل
مستدير اما قال في طباعها ولم يقل في طبيعتها لان الطباع عندهم اعم مما له شعور وارادة
وما لا شعور له والطبيعة في اكثر الاستعمال لا تكاد تقيد بعدم الارادة والمقابل التي يسرها الا
خارجا فتناول القسمين وقد يتحمل ما قيل من ان النفس جاز ان يفعل بلا ارادة افعالا مختلفة
يقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه انما يستحيل ذلك من الطبيعة التي لا ارادة لها ويؤيد ذلك
انهم صرحوا بان الحركة المستديرة لا يجوز ان يكون طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع
بحركة واحدة فان كل نقطة يفرض هناك يكون طلبها عين الهرب عنها بخلاف الحركة المستقيمة الطبيعية
لطلب المكان الطبيعي فان كل نقطة يفرض على المسافة ههنا يكون مطلوبة للطبيعة ومهروبا عنها
بحركتين لا بحركة واحدة على ان قوله لان الطبيعة لواحد لا يقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه

لا يمكن ان يتمسك به ههنا لاشتماله على الدور فانا لا نم ان الفلك له طبيعة واحدة
وانما يكون كذلك ان لو كان بسيطا والكلام فيه الا يرى انهم بعد اثبات محدد الجهات
قالوا انه لا يقبل الحركة المستقيمة والا لكانت الجهات متحددة له لا به فيجب ان يكون بسيطا والا لكان
اجزاؤه المختلفة الحقائق قابلة للحركات المستقيمة الى احيازها الطبيعية فيكون الجهات متحددة بها لا بالكل
منها فبنوا بساطته على امتناع الحركة المستقيمة وبنوا امتناع الحركة المستقيمة على كونه محددا فلا يثبت
كونه ذا طبيعة واحدة   لا يقال الطبيعة لما قالوا ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها
الى شيء بالحركة المستقيمة وصرفا عنه بالحركة المستديرة يرد عليه ذلك سؤال مشهور وهو ان الجسم في
طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة والكون في حالين مختلفين كما ذكر فلم لا يجوز مثل ذلك في الجسم الذي
في طباعه ميل مستدير فان قلت   دعواهم انها لا تقتضي في حالة واحدة توجها وصرفا
فلا يرد عليها ما ذكر قلت   بل الدعوى انه ما في طباعه ميل مستدير لا تقتضي ميلا
مستقيما اصلا على ان اجتماع الميلين لا تقتضي توجها وصرفا بالقياس الى شيء واحد كما اذا تحرك
بالاستقامة فيما بين حطيه على الاستدارة على منطقته فان قلت   لو اكتفوا في امتناع
اقتضاء الطبيعة الواحدة للميلين باستلزامه اقتضاء البسيط لامرين مختلفين ولم يتعرض للصرف والتوجه
لكفاهم قلت   ان الثابت عندهم ان الطبيعة الواحدة من جهة واحدة لا تقتضي امرين مختلفين اما
اقتضاؤها للمختلفين بحسب شرطين متغايرين فجائز الا يرى ان الطبيعة الواحدة قد تقتضي امرين
مختلفين متقابلين اعني الحركة والسكون بحسب شرطين متقابلين اعني الخروج عن المكان الطبيعي وعدم
الخروج عنه   لانا نقول   اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد يعني ان الحركة والسكون
في المكان الطبيعي وان كانا امرين موجودين ينفك كل منهما عن الآخر الا ان احدهما اعني السكون
هو المطلوب اولا وبالذات والآخر اعني الحركة وسيلة له فاذا خرج عن المكان الطبيعي اقتضى الحركة واذا
حصل فيه لم يقتض فاقتضاء الحركة تبع لاقتضاء المكان الطبيعي وراجع اليه بالحقيقة واما اقتضاء
السكون فمعناه عدم اقتضاء الحركة فالطبيعة الواحدة ههنا لا تقتضي من حيث هي هي الا الحصول
في المكان وهي بشرط الخروج عنه تقتضي الحركة فلا يثبت للطبيعة الواحدة ما ادعيناه من اقتضاء
امرين اولا وبالذات كما في اقتضاء الميلين المستقيم والمستدير فلا يرد ان يقال كيف يكون اقتضاء

الحركة واقتضاء السكون شيئا واحدا مع ان كل واحد منهما يوجد مع عدم الآخر
وكيف يكون ذلك الشيء الواحد هو اقتضاء المكان الطبيعي فان اقتضاء المكان يوجد حالة الحركة
بلا اقتضاء السكون ويوجد حال السكون بلا اقتضاء الحركة وايضا قد اعترفتم بان استدعاء
المكان واقتضاءه يستلزم اقتضاء الحركة بشرط واقتضاء السكون بشرط آخر ولا شك ان الملزوم
مغاير للازم قوله   واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي
لانه قد يوجد احدهما منفكا عن الآخر وقد يوجد معه فان استدعاء الحصول في المكان الطبيعي يوجد
في العناصر منفكا عن اقتضاء الحركة المستديرة واقتضاء الحركة المستديرة يوجد في المحدد منفكا عن استدعاء
الحصول في المكان الطبيعي عند القائل بانه السطح وقد يوجدان معا كما في سائر الافلاك فهما متغايران
قطعا وليس احدهما وسيلة الى الآخر فان الحركة بالاستدارة لا يتوصل بها الى الحصول في المكان ولا
بالعكس بل المطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع كما ان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان فكما ان في الاين مكان
طبيعي يطلبه المتحرك بالاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك بالاستدارة فان كل
وضع يعرض كان طلبه بالاستدارة عين الهرب عنه فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع في حالة
واحدة بحركة واحدة وهو مستحيل فلا يكون اقتضاء الميل المستدير راجعا الى اقتضاء الميل المستقيم
وتابعا له ولا يكون ايضا راجعا وتابعا لما يرجع اليه اقتضاء الميل المستقيم وتبعه اعني اقتضاء
الحصول في المكان الطبيعي فلو اجتمعا في طبيعة واحدة كانت مقتضية لشيئين اولا وبالذات هذا غاية
ما يمكن ان يقال في تمشية هذا الكلام وتطبيقه على ما وجهنا به قوله لانا نقول   اقتضاء الحركة والسكون
شيء واحد دفعا لذلك الالزام لكنه يخدشه انه يجوز ان يكون مقتضى الطبيعة الواحدة وحدها بالذات
شيئا وبشرط ينضم اليها آخر لا يكون وسيلة الى الشيء الاول ولا راجعا اليه ولا تابعا
تبعا له انما المستحيل ان تقتضي وحدها لذاتها شيئين فلم لا يجوز ان تقتضي وحدها ميلا مستديرا ومع شرط
ميلا مستقيما او بالعكس ولا يكونان راجعين الى شيء واحد ولا احدهما الى الآخر نعم ان ادعي ان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي وحدها ميلا مستديرا او مستقيما والا لكان للواحد من حيث هو واحد مقتضيان
مختلفان كان صحيحا عند من سلم تلك القاعدة وكان السؤال باقتضاء الطبيعة الواحدة للحركة والسكون
ساقطا بدون ذلك التطويل ولست وحدها مقتضية لهما كما لا يخفى   لكانت بساطتها قابلة

للاضاع فيصح عليها الانتقال فيصح عليها الحركة المستقيمة لانا نقول لم لا يجوز
ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة مماسا
بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية مستغنية عن انتقالها عن مواضعها فلم يلزم ما ذكر من
ان الفلك يقبل ميلا مستقيما وحركة مستقيمة ولا يلزم من ذلك ان يكون بسائط اجزائه قابلة لها
او قد يجب للمركب او يمتنع عنه باعتبار صورته المنوعة ما لا يجب للبسائط او لا يمتنع عنها باعتبار
صورها لا يقال اذا كان الفلك متحركا على الاستدارة كان اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل
ايضا متحركة بالاستدارة ففي طبائع تلك الاجزاء ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم فلا يقبل الحركة
المستقيمة لانا نقول جاز ان يكون حركات تلك الاجزاء التي في الافلاك بالتبعية مستندة الى الطبيعة
المركب المقتضية لحركة فلا يكون في طبائع الاجزاء ميل مستدير حتى يمتنع عليها الميل المستقيم والحركة
المستديرة وما ينسب اليهما كالكيفية الفاترة المتوسطة بين الحرارة والبرودة والكيفية
اللذاعة المتميلة الى الحرارة والكيفية المخدرة المتميلة الى البرودة والا لكان فيهما ميل
صاعد او هابط وذلك لان الحرارة يوجب الميل الصاعد والبرودة الميل الهابط فيلزم ان يكون
الفلك قابلا للحركة المستقيمة وقد تعالى اي ايجاب الحرارة للميل الصاعد مثلا مشروط بكون المحل
قابلا له والفلك لا يقبله فلا يوجب الحرارة فيه ميلا صاعدا فلا يلزم انتفاء الحرارة عنه
عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة بناء على انهما انفعاليتين لظهور الانفعال فيهما فانهما معدان
المحل نحو الانفعال السريع والبطيء من الفاعل وتسمى الحرارة والبرودة فعليتين لظهور الفعل فيهما
فانهما معدان محلهما لان يفعل فيما يجاوره بافادة تلك الكيفية اي لانه بهذه الكيفيات الاربع
منشاء للفعل كما في حصول المزاج منها كما سيأتي وما ينسب اليهما كاللزوجة التي
هي كيفية يقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق ويحصل من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس
القليل وكالهشاشة التي هي كيفية تقابلها وربما تعتبر كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة على قياس
ما اعتبرت بين الحرارة والبرودة والا لكانت قابلة للخرق والالتيام والانفصال
والاتصال بين الاجزاء لتيسر الخرق والالتيام وقد يعترض ههنا بان الرطوبة واليبوسة
ان فسرنا بكيفيتين يسهل احدهما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه والاخرى صعوبتهما

ولا نم ان ما كان سهل الالتصاق والانفصال او صعبهما بالقياس الى الغير يكون
قابلا للانفصال والاتصال بمعنى الخرق والالتيام وكذا ان فسرنا بما يقتضي صعوبة
التشكل وسهولته اتجه ايضا ما قيل من انه لا يلزم من قبوله تواردا الاشكال على
احد الوجهين كما ذكر الابهري انهم يستدلون على مغايرة الجسم التعليمي للجسم الطبيعي بان شمعة
من شمعة او احيل كرة كان الجسم الطبيعي مع اتصاله باقيا بعينه وقد زال التعليمي الاول وحدث
غيره بعد تغير الشكل بلا خرق والتيام فيكون قابلة للحركة المستقيمة قيل لا يلزم ذلك
لجواز انفصال احد الجزئين عن الاخر وحركته عنه على الاستدارة دون الاستقامة ويمكن ان يجاب
بان احد الجزئين اذا انفصل عن الاخر فقد خرج عن مكانه وسواء اريد بالحركة على الاستقامة فان
القطعة الجوالة من السماء على الاستدارة مثلا متحركة حركة يخرجها عن مكانها فيكون متحركة حركة مستقيمة
اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك فانه في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة
وان تم حركة الجوالة ونظائرها فانها مستديرة لغة لا اصطلاحا ويكون خاليه عن لوازمها
اي عن لوازم الكيفيات الفعلية والانفعالية قيل عليه ان اللازم ههنا قد يكون اعم فلا
يلزم من انتفاء الملزوم انتفاؤه فيجوز مثلا ان يحدث تخلخل بلا حرارة بل باستعداد ان الجزاء لم
يسعه من ميل والجواب ان قوله يعني ما ذكرناه اشارة الى ما استدل به على انتفاء
تلك الملزومات اعني لزوم كون الافلاك قابلة للحركة المستقيمة ولا شك ان الخفة والثقل اللازمين
للحرارة والبرودة يقتضيان الصعود والهبوط فمحلهما يكون قابلا للحركة المستقيمة وان التخلخل والتكاثف
اللازمين لها ايضا يقتضيان الحركة المستقيمة في اجزاء الجسم لتنتقل مكانها ابدا عنها امكانه او يحلون
عنه لانها لا يجب ما وراها فقد عرفت ان ذلك لا يتم في فلك البروج والفلك الاطلس
على انه يجوز ان يكون كلها مملوة لونا ضعيفا ستر ما وراه اذ لكان صغيرا ولا يستره اذ لكان
كبيرا وما يرى من الكواكب يكون من القبيل الثاني ولا يكون قابلة للكون والفساد
والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة لكون الفساد حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور
النوعية على الهيولى الواحدة وشيئا اتيانهما في جزئيات العناصر والا لم تبدل الصورة الجسمية
المتخالفة بالهوية على الهيولى الواحدة بالفصل الفصل او الوصل فلا يسمى كونا وفسادا

وفسادا والبقاء النوع بحاله مع تبدل افراده وبيان استلزام قبول الكون والفساد
قبول الكائن للحركة المستقيمة هو ان الكائن للحركة المستقيمة لا بد ان يكون بحسب صورته الكائنة
التي هي الكائنة في مكان طبيعي او في مكان غريب وعلى التقدير الثاني يلزم ان يكون طبيعة الكائن مقتضية
لميل مستقيم الى مكانه الطبيعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة وعلى التقدير الاول يلزم ان يكون المكان
بحسب صورته الاولى التي هي الفاسدة في ذلك المكان غريبا لان المكان الواحد لا يكون طبيعيا لنوعين
مختلفين فاذن هو بحسب صورته الاولى قد زاحم الجسم الذي هذا المكان طبيعي له وقد زحمه واخرجه عن مكانه
فيكون المتمكن في ذلك المكان بالطبع قابلا بجوهره للانتقال من ذلك المكان فيكون قابلا للميل
المستقيم والحركة المستقيمة والكائن بحسب صورته الكائنة قابل لها بجوهره حقيقة وفيه بحث ايضا اذ لم لا
يكون الكائن في مكان اصلا بناء على ان المكان هو السطح وايضا لا نم ان المكان الواحد لا يكون
طبيعيا لنوعين متخالفين فان الامور المتخالفة بالنوع جاز ان تشترك في لازم واحد وايضا كونه غريبا
انما يلزم ان لو كان حصوله في ذلك المكان الغريب حادثا مسبوقا بحصول الجسم ذي المكان بطبعه فيه
وانه مم لجواز ان يكون حصوله قبل الفساد في ذلك المكان ابدا عبادا وما يقال من انه يلزم ح
ان يكون القسر دائما وتعطل طبيعة الفاسد اذ لم تترتب عليها مقتضاها اصلا والكلام اقناعي
وما يقال من ان الجسم المتمكن بطبعه في ذلك المكان لو لم يكن بحيث يزاحمه هذا الجسم الغريب ويخرجه
عنه لم يتصور تمكن هذا الغريب فيه مم   واصول هذه المسائل يعني انه قد اشار الى اصول
هذه المسائل التي ذكرها ههنا اشارة اجمالية واتم تفاصيلها كما ينبغي في المواضع التي تليق
بها من هذا الكتاب او اراد ان تلك الاصول وتفاريعها مفصلة في مواضع تليق بها من
علوم اخر   ولنعد حصرها اي علم انحصار العناصر في هذه الاربعة من انتساب
الكيفيات الاربع الى العناصر بحسب الازدواجات الممكنة فان العناصر كما ذكر لا تخلو عن احدى الفعليين
ولا عن احدى الانفعاليين والازدواجات الممكنة بين هذه الكيفيات الاربع اربعة فيكون العناصر
ايضا اربعة   اي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتاثير في شيء اخر فسر القوى بالكيفيات
لانها المرادة بها ههنا فان القوى وهي مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر قد يكون بحسب ما سبق منها
صورة جوهرية وقد يكون كيفية عرضية وتقييد الكيفية بحيثية الفعلية ان تجعل موضوعها معدا للفعل اي

اي التاثير في شيء اخر فان الفعل يصدر عن موضوعها بها لا عنها الا ترى ان المحرق
هو النار لا الحرارة ومنها كثرة الانفعال ان تجعل موضوعها معدا للانفعال
اي التاثر عن شيء اخر فان المنفعل المتاثر هو الموضوع الا ترى ان المحترق هو الحطب لا الكيفية
القائمة به وتسمية الكيفيتين اعني الفعلية والانفعالية مبدأ التغير اعني تغير موضوعها عن غيره
او بالعكس فيكونان من قبيل القوى وجعل الحرارة والبرودة من الكيفيات الفعلية ظاهر واما عد
الطعوم والروائح منها فقد قيل في ذلك ان الانفعال مشعري الذوق والشم عنهما بالفعل والمراد منه
ان الرطوبة اللعابية تتاثر بكيفية الطعم من حامله ثم تؤديه الى الذائقة وان الهواء ينفعل من
ذي الرائحة ثم يؤديها الى الشامة اذ لو اريد انفعال قوتي الذوق والشم باحساس الطعم
والرائحة كان لجميع الكيفيات المحسوسة فعلية بهذا المعنى فلا وجه للتخصيص ثم انا لما وجدنا ما
يدل على ان الكلام في هذا المقام مبني على النظر الذي هو باعتبار احوال الاجسام التي تلينا
بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا على البرهان الفلسفية وضبط الاحتمالات
العقلية فان في ذلك مما لا سبيل اليه ههنا فلا يرد على قوله ولم نجد جسما خاليا ان عدم وجداننا
جسما خاليا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما لا يدل على عدم وجوده لجواز ان يكون
بعض ما غاب عنا من الاجسام خاليا عن السلبية لا على قوله الا الرطوبة واليبوسة لجواز ان
يكون ما غاب عنا كالنار البسيطة التي عند الفلك والارض البسيطة التي عند المركز خاليا عن
الرطوبة واليبوسة ولا على قوله فعلم بهذا الاستقراء ان الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين التام
الذي بعده لم نثبت وجوده ولا على قوله كان البسائط الموضوعة لهذه الطبائع اربعة انكم ان
اردتم بهذه الكيفيات التي تستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في غاية الشدة لا يكون
الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره فلا شك ان
المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا تقتضيه بطبيعته
زاد العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح وقد يقال هذه اسولة قوية جدا لا تندفع
الا بعد هذه الاشياء بحدس قوي ينضم الى المقدمات التي ذكروها   ولما كانت
الازدواجات الممكنة الثنائية كان كل اثنين من هذه الاربعة متضادين لم يتصور بينهما ازدواج

از ودّ اجات ثلاثة او رباعية بل هي ثنائية هي ربعية فقط   والدليل على انها
كراة ان موانها بسائط ان اراد مقتضى طباعها من الشكل الكري فمسلّم وان اراد انها كرات
في الوضع فلم لا يكون كذلك ولم لا يعرض لها ما يخرجها عن مقتضى طباعها وكانت باقية على اصلها
وكون الارض مضرّسة بتضاريس الجبال والاغوار ظاهرة وان لم تخرجها عن كونها كرة حسا
ويلزمه كون مقعر الهواء مضرسا ايضا والماء ليس بتام الاستدارة كما سنذكره   والانقلاب
الى الملاصق انقسام الانقلاب في الكون والفساد بين هذه العناصر الاربعة اثنا عشر ستة منها بلا واسطة
هي انقلابات المتجاورات بعضها الى بعض واربعة منها بواسطة واحدة هي تبدل ما عنصرين متوسطهما
عنصر واحد واثنان بواسطتين هما انقلاب الارض الى النار وعكسه ولما استدل الشارح على الانقلابات
الست التي هي بلا واسطة قال فعلم منها ما هو بواسطة واحدة وما هو بواسطتين فان الارض مثلا اذا
صارت ماء وذلك الماء صار هواء وذلك الهواء انقلب نارا فقد حصل الانقلاب الذي بواسطة وبواسطتين
ايضا وقس على ذلك   قال النار المنفصلة عن الشعل يعني ان الشعل ينفصل عنها دائما اجزاء
نارية تنقلب هواء ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكذلك اذا اطفئت انقلبت الشعلة هواء قال الامام
ان النار المشتعلة ليست واحدة بالعدد باقية بل هي متجددة على الاتصال فان كل نار تشتعل تتحرك الى الفوق
بطبعها فلما هي البرد يا بطلها قال واما انطفاء النار فاما لتقويها وانها ماتحي لطبعها الى كمالها
النارية الصرفة كما في الشهب التي تضيء بعضها وعرض شيء بارد لها يطفيها كما في النار التي عندنا وانت تعلم
ان القسم الاول ليس بطفاء بحسب الحقيقة بل بحسب الحس فقط   لو تعين لرؤيته قيل جاز ان لا يرى لتفرقها
في الهواء ولصغر اجزائها بحيث يفوت الحس ويمكن ان لا يحرق ايضا لما ذكرنا او لانها اختلطت بالهواء
البارد فانكسرت سورة حرارتها فلم تقو على ان تحرق ولو سلم انها انقلبت فلم لا يجوز انقلابها ترابية
او مائية بلا واسطة او الى جسم اخر غير الاربعة لان الحصر فيها لم يثبت   فعند الحاج الشيخ على
الكبير هو زق جلد غليظ ذو حلق فاما المبني من الطين فهو الكور كذا في الصحاح   وسد الطرق
التي يدخل فيها الهواء الجديد فان ذلك الهواء ينقلب نارا قال جاز ان يحصل لذلك الهواء
سخونة قوية تفعل فعل النار في الاحراق كما في السموم وهي ريح في غاية السخونة تصيح البدن بدن الانسان
الحيوان بلا نار وقد كابر حيث لم يجزم بان الفعل المشاهد او تحدث هناك نار تلين بها الحديد   ولا

ولا يكون ذلك من الرشح اي من داخل الطاس اذ الماء بصورته بطبعه وايضا
وايضا قد يوجد الندى من غير ان يكون ثمة حار بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد
لانه اقبل للترشح والصعود وذلك لان الماء الحار الطف فيكون اقبل للترشح والنفوذ
في تلك المسام الضيقة وبسبب الحرارة فيكون اقبل للصعود   ولا يكون ذلك موجودا
في الهواء اي ولا يكون ذلك الندى موجودا في الهواء المطيف بالطاس كما زعمه منكر الكون
والفساد بين الماء والهواء قالوا ان الهواء المطيف يشتمل على اجزاء مائية رشية صغيرة لا تقدر
ان تخرق الهواء وتنزل فلما بردت بمجاورة الطاس ثقلت ونزلت   ولو كانت الاجزاء
المائية باقية في الهواء بعينها اذا فرض ان الاجزاء المائية موجودة في الهواء المطيف وتنزل منه
الى الطاس للزم احد امور ثلاثة اما نفادها او تناقصها او تراخي ازمنة حدوثها وذلك
لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه على معنى ان النازل اما ان ينحصر في الاجزاء
القريبة منه او لا ينحصر فيها فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في
مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التمادي فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها
بعد المسحة مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى وعلى التناقص فيلزم تناقصها
وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض عليه بذلك ولا يجوز
ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فتجاور الاناء دائما
فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلاثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في
زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ذراع منه تحرك الذي على
بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا نفاد ولا تناقص ولا تراخي
ازمنة النزول   وهذا كله على خلاف الواقع وذلك لانا نرى حدوث الندى مرة
بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يمسح الاناء ما عليه من الندى ويكون الاناء على
حالة في البرودة وقيل عليه ذلك اي راصد رصد تساوي الازمنة والمقادير حتى يعلم
انه لا تفاوت اصلا وما ذلك الا تخمين لا يفيد ظنا غالبا فضلا عن اليقين
اجيب بان جرم الاناء لصلابته هذا انما يصح جوابا للسؤال على الوجه الذي قرره

الشارح لم اذا قدر الشارح السؤال هكذا لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب
الهواء لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة
والهواء متصل بها بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض ومن سيل الماء بطبعه لثقله عن
سطح الاناء بانحدارها وملاقية الهواء مرة ثانية على تلك الوتيرة ويؤدي الى سيلان الماء عن
سطح الاناء سيلانا متصلا وليس الامر كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة
كحبات متفرقة فلا يتم ما ذكره من الجواب بل جوابه ان يقال لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء
الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ماء لا صفة لجواز ان يكون للبرد والتحيل شرط لا يوجد
في كل جزء وان لم نعلم بعينه كما اجيب ايضا عن قول الامام ان تبريد الاناء للهواء ليس باشد
واقوى من تبريد الارض الجمدية اياه في جميع الشتاء خصوصا في المواضع التي تختفي الشمس عنها
ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان تحلل الهواء ماء للبرودة
فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم استمرار
الثلج والمطر الى ان يفنى الهواء   فبعد تحلل الابخرة بحيث يتلطف بالكلية يريد
ان الابخرة المتصاعدة من الماء المسخن المشتملة على اجزاء مائية وهوائية قد يتلطف بحيث يصير تلك
الاجزاء المائية هواء فلذلك لا ترى وقد يقال جاز ان يكون تلك التلطف وعدم الرؤية
لتلاشي الاجزاء المائية في الهواء وصغرها جدا لا لاجل انقلابها هواء   بحيث يصير
حجارة صلبة وذلك مشاهد في حجر المرمر المتعقد من ماء عين باذربيجان   لما بالاوراق
او بالسحق فان سبب الملوحة مخالطة المر المحترق للمائية العذبة مخالطة باعتدال كما نص عليه
في كليات القانون فاحراق الاجساد الصلبة الحجرية وسلبه اي جعلها املاحا وان لم يكن حدة
كما فيه ولم السحق فقيل انها تسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم تجعل ملحا
ثم تذاب بالماء يعني انها بعد ما صارت املاحا تلقى في الماء فتذوب بالكلية وتصير ماء بحيث
لا يبقى هناك من اجزائها شيء   واما علماء ان هيولى العناصر مشتركة اي هناك هيولى واحدة
تخلع صورة من الصور النوعية للعناصر وتلبس صورة اخرى منها اذ لولاها لم يتصور انقلاب
بعضها الى بعض بل عدم بعضها بالكلية وحدوث بعض اخر بلا مادة وذلك محال لا يجوز عند الحكيم القائل بالكون

والفساد واما المتكلم القائل بانها على الاختيار وانه يرجح احد مقدوريه بلا داع
وسبب فلا يروج عنده شيء من هذه المسائل ومما يتمسك في اثباتها فالاولى بالمص
ان لا يتعرض لها في كتابه هذا الا على سبيل النقل من الحكماء   مخالطة ما يكثف
بالبرودة يعني من الاجزاء الارضية والمائية والهوائية فان الهواء لقلة حرارته في حكم
البارد وبالتماس الى النار   فان النار الصرفة لطيفة لا ترى بل الاولى هذا احتمال تشبه
على ذي مسكة والانصاف فلا نعتد بالمناقشة في ذلك لجواز كون النار التي عند الفلك
مخالفة بالنوع للنار التي عندنا ولا يلزم الاشتراك في اللوازم او لجواز كون الحرارة
المحسوسة في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه للتلطيف
والتصعيد فان النار اذا اثرت في جسم مركب لطيف اجزاؤه بالحرارة وافاد تخلخله تصعد بها
منه اجزاؤه الكثيفة اليابسة   لانها سهلة القبول للشكل يعني ان النار قد يتوهم
كونها رطبة اذ اشترك الرطوبة بالمعنى سهولة قبول الاشكال والتركها اذ اشترك بالمعنى سهولة
الالتصاق والانفصال فلا يتوهم فيها ذلك لا في الهواء لا نعلم   ان الحرارة يوجب رقة
القوام فيجب ان يكون النار الصرفة غاية الرقة فيكون اسهل قبول الشكل بالاشكال الغريبة
فيكون ارطب من الهواء او ما يقول   لا نعلم ان رقة القوام وحدها توجب سهولة قبول
الاشكال بل الموجب لها رقة القوام مع الرطوبة التي لم يثبت وجودها في النار   بدل على
انها يابسة انما يدل على ذلك ان لو كانت الصورة النارية باقية في الصاعقة ويجوز ان يحصل
فيها صورة اخرى يقتضي تلك اليبوسة   لان الشيخ في بعض اقواله قال ان الصاعقة
تتولد من الابخرة والادخنة المتصاعدة من الارض المحتبسة في السحاب هذا ظاهر قوله وايده بما حكاه
من ان الصواعق تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان فيها الادخنة
والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها   والنار مشفافة اي النار الصرفة
التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر عند القائل بوجودها لا لون لها ولا ضوء لها والا لستر
ما وراءها من الكواكب   هي شفافة لا يقع لها ظل اي حصول الشعلة والمواضع
التي يكون النار فيها قوية متمكنة من احالة ما يجاورها تكون شفافة يسعد نور البصر فيها ولا يقع

يتبع لها ظل عن مصباح اخر ولا يكون مضيئة اذ ليس معها ما ينفعل بالضوء عنها وما فوق
تلك الاصول اعني رؤس الشعل لا ينفذ فيها البصر بل يستر ما وراءها ويتبع لها ظل ويكون
مضيئة اذ فيها اجزاء ارضية ينفعل عنها بالضوء   يتحرك بحركة مختلفة كان ذلك
لاجل اوضاع الادخنة المتصاعدة فاذا وصل احد طرفي الدخان الى موضع يوجد فيه
النار اشتعل فى ذلك الطرف وامتد ذلك الاشتعال الى الطرف الاخر شيئا فشيئا من الطرف الاول
فى الجهة فان كان شرقيا يرى كان كوكبا انقض من المغرب الى المشرق وهكذا الحال فى ساير
الجهات وقد يقال يعلق بالشهب يشوش تحركها بتلك الحركات وتفارقها تبلا شبها ورتبا تتبدل
على حركة النار تبعا للفلك لحركات الكواكب وات لا دوام للنيازك وما يشبهها من الحريق الواقع
هناك فانها قد تبقى مدة مديدة متحركة نحو المغرب بغروب وتطلع شيئا نحو طلوع الكواكب وغروبها
بضعيف اما اولا فلان اجزاء الزمان متساوية الماهية كذا اجزاء الفلك فيستحيل ان
يلتصق بعض اجزاء النار ببعض اجزاء الفلك التصاقا بالطبع حتى يلزم من حركة الفلك حركة النار وانسه
مجالس السفينة بهم لان ذلك فى الحركة المستقيمة وكلامنا فى المستديرة واما ثانيا فلما ذكره من لزوم حركة
ساير كرات العناصر   النار قوية على احالة المركب الى جوهرها فيبطل صورة بعض المركبات
انما يتصل تأثير النار كما يروى عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا وايضا جاز
ان يكون اطراف النار بسبب مجاورة الهواء اقل حرارة من وسطها فلا يقوى الاطراف على احالة ما
مازجها   ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء وقد عرفت ان المباحث المتعلقة بعدد
العناصر وكيفياتها المزدوجة واحوالها فى الكون والفساد مبنية على الظاهر من التجارب والاستقراءات
التي تفيد ظنا غالبا لمن انصف وتفيد تشكيكا لمن ابدا تحدس ينضم اليها ولما كانت النار اخر العناصر
المعلومة اضافها كان الظاهر ان يكون مكانها الطبيعي فوق ما عداها من العناصر بحسب مكون محدب
النار مماسا لمقعر الفلك الاخير الذي هو فلك القمر بحسب الظاهر كما هو المشهور فلا يتجه انه يجوز ان يكون
الجسم الحار الرطب المسمى بالهواء نوعين احدهما فوق النار والاخر تحتها وايضا لم يتم دليل على انتهاء
الفلكيات من جهتنا بفلك القمر غايته انه لم يوجد وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وايضا
اي دليل قام على هذه الدعوى اعني كون النار طالبة للمحيط والاستدلال بحركة النار المشاهدة فى الهواء

الهواء

فى الهواء الى فوق لا يتم لجواز ان يكون ذلك لخصوصية صورة المركب فان النار التى عندنا
مركبة فيجوز ان يكون النار الصرفة ان سلم وجودها طالبة للمركز ومن هذا القبيل ما اورد على قوله
وانها بالنسبة الى النار فلا يكون شديدة كحرارة النار وهو ان الحال فى المشاهد كذلك لكنه يجوز
ان يكون ذلك لمانع عرض فيه لا لاقتضاء طبيعة النوع واكثر هذه المناقشات مذكورة فى كتب
الامام مع زوايد ابعد منها   ـــــه يصير برقة بخارا اذا سخن ولطف اي اذا
سخن الماء ولطف اي تحلل يشبه بالهواء فانه يتبخر ويتصاعد من حينه فلولا ان الهواء
حار بالقياس الى الماء لم يكن الامر كذلك لان التجربة دلت على ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة
وان البرودة تقتضي الثقل والكثافة فلو لم يكن فى الهواء سخونة بالقياس لم يكن اخف والطف عن
الماء فلم يكن يشبه بالماء فى حالة سخونته ولطافته   بالجملة اختلطت به من الماء
فتلك البرودة المحسوسة من الهواء انما برودة الاجزاء المائية المختلطة به وحدها واما مع
برودة بعرض الهواء انها شيء خلاف طبعه   وان رطوبة الهواء اعني كونه ذا كيفية
تقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة ظاهرة لا تخفى على احد بل يكون الهواء ارطب من الماء
واما اذا فسرت الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة الالتصاق والاتصال فلا رطوبة للهواء
بل للماء فقط   لمجاورة الارض المسخنة بشعاع الشمس اي بشعاعها المنعكس عن الجرم
الكثيف الصقيل فان انعكاسه يوجب السخونة واما الشعاع نفسه فليس بحار ولا موجب للحرارة
والا لكانت المواضع المرتفعة اسخن مما عداها وباردة الطبقة من الهواء اعني المجاورة للارض فيها
اجزاء سحابية كثيرة جدا كما يظهر للحس من وقوع شعاع الشمس فى البيت من ثقبة صغيرة وتلك الاجزاء
ينعكس اليها الشعاع فيسخن واما الطبقة التى فوقها فليس فيها ما يقبل الشعاع المنعكس والاجزاء
المائية الدخانية التي فيها شفافة لا تقبل ضوءا وقد عادت باردة بمقتضى طباعها وبرودة الهواء
الذي هي فيه واما قوله الذي ينقطع عنه تاثير الشعاع لبعدها من الارض فمبناه ان الموجب
للسخونة هو انعكاس الشعاع وذلك لا يتوقف على قرب بل على ان يكون وضع المنعكس اليه من
الصقيل كوضعه من المضيء ولعله اراد ان الاشعة المنعكسة من الاجزاء الارضية يتبع على الاجزاء
الهبائية التي هي فى الطبقة المجاورة لثقلها ولا تتعدى عنها الى ما فوقها فصار البعد بواسطة

ذكر المتوسط المانع عن الانعكاس سببا لعدم وصول اثر الشعاع وان ظهر انه لم يعم
الانعكاس واراد ان الارض تسخن بالشعاع فتسخن ما كان قريبا دون ما بعد عنها وهذه الطبقة
الزمهرير منشا السحب والصواعق والرعد والبرق او بسبب انها المحفوظة او محض وذلك لان الابخرة
لا تصل اليها الا وهي تجاوزها فان لم يبق فيها اثر من الدخان كان محض ماء وان بقي كانت
اثربا مخوصة للهواء بما جوهرها وملحها لشدة الحرارة وذلك لان المتدحرج يؤثر
يؤثر في الاجزاء الارضية ما تيراقوبا فيعقد بها حرارة قوية وحقه مختلط بالاجزاء الهوائية
قيل وبالنارية ايضا وبحفظ حرارتها فلا يشغل عن عيرها لكنا فيها متحرك نحو المحيط حركة
اسرع واكثر واما الاجزاء المائية في البحار فلا تحتاج الى مؤثر قوي وتنفعل سريعا فيختلف
عن الدخان والماء بارد رطب رطوبة الماء كدورتها ظاهرة سواء فسرت بما يقتضي
سهولة التشكل او سهولة الالتصاق شفاف اي لا لون له ولا ضوء له وهذا ايضا
ظاهر لا يقال ان الماء مرئي فلا يكون شفافا لانا نقول ذلك لتركيبه من اجزاء ارضية
ولذلك اذا بولغ في تصفيته وتقطيره في اوان زجاجية صلبة صغيرة المسام صار بحيث لا يكاد يرى
محيط بثلثة ارباع الارض هذا الكلام مشهور فيما بينهم لكنهم صرحوا بانه تخميني كما ذكر في
كشف الهيئة وسوطبقة واحدة لا يخفى انه يمكن ان يكون له طبقات تلك الا ان المشاهد لا ارض
مختلط باجزاء ارضية صغيرة جدا لا تدرك لصغرها فالملاقي منه للهواء فيه اجزاء صغار
هوائية لا يطفو اعليه لصغرها ايضا وهذا سطحها الا سطح او يقرب منه وهو والارض بمنزلة كرة
واحدة اي ذات سطح القطعة الخارجة من الارض عن الماء مع محدب الماء المحيط بها كان المجموع
كسطح واحد مستدير مركزه مركز العالم وهذا الحكم ايضا تخميني ولم يتحقق سبب غرب ظهرفيها
برد ومحسوس فيصل لم لا يجوز ان يكون ذلك البرد المحسوس غير مستند الى طبايعها بل الى سبب غريب
تغفل عنه وزعم بعضهم ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف عنه الا ان الاحساس ببرودة
الماء اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب
مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا ترى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت
وان امرها على النحاس المذاب احترقت اعترض عليه بانه يجوز ان يكون كثافتها لشدة يبسها

لا لشدة برودتها وشروق الكواكب واعوالها انما هو بسبب حركة الارض
قالوا ان الارض تتحرك من المغرب الى المشرق بالحركة السريعة اليومية فيظهر من جهة
المشرق كواكب كانت مختفية تحت الارض وتختفي تحتها من جهة المغرب كواكب كانت
ظاهرة فيتوهم ان الكواكب تتحرك من المشرق الى المغرب بهذه الحركة كما يتوهم جالس السفينة السائرة
الى جهة حركة الماء السائر الى خلاف تلك الجهة وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم رأوا ان
الكواكب تتحرك حركة بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب فاعتقدوا انه يستحيل كون الجسم الواحد
في حالة واحدة متحركا الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض
فاسندوا الملك الحركة السريعة الى الارض ولا يختل بذلك شيء من الاحكام المتعلقة بالحركة
اليومية والى خلاف جهة حركتها وسو التقرب اسرع وذلك لانه يتباعد عما يعرض
مبداء الحركة من اجزاء الارض بمجموع الحركتين وعلى المقدار الاول يتباعد عنه بفضل حركته
على حركة الارض وقد يقال ان الارض ح تقطع في عشر ساعة مائة ميل وليس في السهام
والطيور ما يقطع هذا المقدار من المسافة في هذا المقدار من الزمان فيجب ان يتخلف بحركة
نحو المشرق عنهما وهذا اظهر بطلانا من الابطاء في الحركة لان المتصل من الهواء
هذا جواب من لا يسند لا ابن معا لا يقال على تقدير المشايعة يلزم ان يكون الحجران المختلفان
في الحجم المرميان الى فوق على سمت واحد فيما بين الشمال والجنوب مختلفين في النزول فيقع
الاكبر في جانب المغرب من الاصغر لان تحريك الاصغر نحو الشرق اقوى لانا نقول ذلك
انما هو في الحركة القسرية واما الحركة العرضية للمتمكن بواسطة المكان فلا تختلف بصغر المتمكن
وكبره والا لما وصل الحجر المرمي اليها ان كانت علوية الظاهر ان يقال ان
كانت حركة الارض سفلية لم يصل الحجر المرمي الى فوق بالعود اليها لان حركة الارض اسرع
من حركة الحجر في العود لكونها اسرع منه والسريع لا يدرك الاسرع وان كانت علوية
لم ينزل اليها الحجر المرمي الى فوق بل يجب ان يتحرك هو ايضا الى جهة الفوق لان الجزء يوافق
الكل في الطبيعة لا يقال من ابن علم ان ملاقاته للارض بنزوله اليها لم لا يجوز ان يكون
لسرعة حركتها اليها لانا نقول لو كان الامر كذلك لما احس من الحجر اذا وضع على البدن حجمه

ميل الى جهة السفل بذاته واما قول الشارح والا لما وصل الحجر المرمي اليها ان كانت علوية
فان اريد به ان الحجر يجب ان يتحرك الى فوق لكونه موافقا للارض في الطبيعة المقتضية
للحركة العلوية فلا نتصور منها وصول الحجر عليه ان الارض اسرع حركة منه فجاز ان
يلحقه بسرعتها وان اريد انه لا يصل الحجر بالعود اليها لكنه يعود وينزل لما تحرك الى اجتما
الى ما ذكرنا مع قصور العبارة عنه وقوله ولا ينزل الحجر المرمي الى فوق وان كانت سفلية
ان اريد به ظاهره وهو ان لا يكون للحجر حينئذ ذلك التقدير نزول بالطبع الى جهة السفل فهو ظاهر
الفساد وان اريد به انه لا ينزل نزولا لا يصل به الى الارض حينئذ الى ما قررناه من عدم الوصول
مع ادنى قصور في العبارة وقد يستدل على انها ليست صاعدة بانه يلزم ان يكون نحن كل يوم
اقرب من الفلك فكان يجب ان يزداد عظم الكواكب في حسنا كل يوم وعلى انها ليست هابطة
بعد ذلك في وسط الكل اي مركز حجمها منطبق على مركز الفلك الاعظم المسمى بمركز العالم
ظهور النصف من فلك البروج وانما علم ذلك بانه اذا غرب احد الكوكبين اللذين هما على
جزئين متقابلين من اجزاء فلك البروج طلع الاخر او اذا عاد الغارب الى الطلوع وصل
الطالع الى الغروب وهذا يدل على ان مركز الارض ليس خارجا عن مركز العالم الى احدى
جهتي الرأس والقدم وتطابق الاظلال على خط مستقيم عند اسل المقاس في زمان كون الشمس على سمى
معدل النهار او كونها في جزئين متقابلين في فلك البروج يدل على ان مركز الارض ليس خارجا
عن مركز العالم الى احدى جهتي الشمال والجنوب والخساف القمر في مقاطرة الحقيقية يدل على عدم
خروج مركزها في هذه الجهات الاربع وان عدم خروجه الى احدى جهتي الشرق والغرب فيدل عليه
ان زمان ارتفاع الكوكب من الافق الى الدائرة المسماة بنصف النهار يساوي زمان
انحطاط ارتفاعها منها الى الافق فظهر ان مركز حجم الارض هو مركز ثقلها اي الظاهر ليس خارجا عن
مركز العالم في شيء من الجهات خروجا محسوسا والارض شفافة اي الارض البسيطة ان
وجدت شفافة لا لون لها في نفسها والا ضوء وان الارض المختلطة بغيرها فلها لون وان
كان ضعيفا لغلبة الاجزاء الارضية وهذا هو المراد بقوله الى الشفافة على انه طبقة يدل منها
يميل الى محوطة الارض وهي التي عند المركز لان الظاهر عدم وصول المائية الى هناك

ومنها انها يحلل المركبات اليها وبهذا الاعتبار يسمى عناصر منهم من عكس فجعلها بهذا
الاعتبار اسطقسات وباعتبار انها تركب منها المركبات عناصر والدليل على ان
المركبات اسطقساتها هذه الاربعة الاستقراء وذلك بتحليل المركب بالنزع والانبيق ويظهر منه
هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية كالريح واما النارية فلا بد منها للطبخ والنضج قول
لانها لا تنزل عن الاثير ليرد عليه انه منقوض بوجود النار عندنا ولهم طريقة اخرى بان
النار اذا اختلطت بالعين ما يمس من الاجزاء الارضية والمائية فانطفى فلا شيء نار الا حيث
بان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء فيكون مسبوقة بالزمان فيكون حادثة
لا نزاع في ان كل واحد من المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية حادث بحسب شخصه لما ذكره انما
النزاع في حدوث انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص وقد تقدم ان الانواع المتولدة يجب ان
يكون قديمة عند الحكماء وان المتولدة محتملة للامرين وان الاسطقسات او امتزجت
استحالت في كيفياتها المتضادة قال الامام ان حمل التضاد فيهما على الحقيقي الذي يكون
بين شيئين في غاية التخالف لم يكن الكلام مستويا ولا المزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت
كيفياتها الاول بحسب المزاج الاول كما في تركيب الزيبق بالكبريت وليس بين خواصهما غاية
البعد وان حمل على الذي الف مطلقا صح ولكن ورد ذلك بانه لا حاجة الى حمل الكلام على خلاف
المصطلح فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها يابس وبعضها رطب كما ان بين السواد
والبياض على الاطلاق تضاد وغاية الخلاف كذلك بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
فاستحالت في كيفياتها اي تحركت الاسطقسات في كيفياتها لان الكيفيات انفسها لا تتحرك
ولا تستحيل بل تتبدل وتحلها اعني المادة تتحرك وتستحيل في الكيفية فلا يمكن ان يقال كل واحد
منها فاعل من حيث ينفعل عن ذلك مثلا اذا فرض ان فاعله بكيفياتها ومنفعله في كيفياتها كان الحاد
كيفية كل واحد منها فاعلة ومنفعلة فيلزم ما ذكر من ان الفعل اما قبل الانفعال او بعده او معه وكذلك
الحال اذا فرض كونها فاعلة بصورها ومنفعلة في صورها او فاعلة بموادها ومنفعلة في موادها
لان الهيولى من حيث هيولى قابلة فلا يكون من شأنها الحقيقة فاعلة ايضا كون الهيولى كاسرة
انما يكون بواسطة الكيفية كما ذكره في الصورة فيلزم ههنا ايضا ما لزم هناك قطعا

لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فان الصورة النارية مثلا تفعل بذاتها في مادتها
حرارة واذا امتزجت بالماء فانما تكسر برودة الماء بتوسط الحرارة لا بذاتها وحدها
لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا بذاته لان الغرض كون الصورة فاعلة بتوسط الكيفية
فالكاسر بالحقيقة هو المجموع لكن قوله والمجموع ايضا يكون منكسرا منظور فيه لان الغرض كون الكيفية
منكسرة فالكاسر من الجانبين هو مجموع الصورة والكيفية والمنكسر منهما هو الكيفية وحدها فلا محذور اصلا
بل الصواب ان يقال ان الكيفية المتوسطة يجب ان يكون غاية الكيفية المنفعلة يجب ان لا يكون معلولة لشيء من
المحذور بحذافيره والحق ان يقال الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة حكم بان الفاعل
هو الكيفية وحدها اعني بلا مشاركة الصورة كما هو المشهور لما ذكره من ان الماء الحار اذا امتزج بالماء
البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صور مسخنة ومبردة يتجه عليه
انه لم لا يجوز ان يفعل صورة واحدة فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين
اعني الحرارة والبرودة مع انه كونهما فاعلة بلا مشاركة الهيولى فلا انها قابلة قبولا محضا وحكم بان
المنفعل هو المادة لان الانفعال من خواصها ويرد عليه ان انفعال المادة هنا ليس الا في اتصافها بتغير
كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية معلولة بالضرورة فكان الاشكال باقيا
بحاله وقد يرد هنا بعينه ان اخرى مثال انفعال مادة احديهما عن كيفية الاخرى ليس الا تكيفها
بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي في المادة المنفعلة
ثم نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى ان كان حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى
فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما وان كان قبل فعل الاخرى فيلزم كون ان يكون الكيفية
الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى وان كان بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى
بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى وذهب بعضهم الى ان المخلص هنا ان يلتزم جواز كيفية واحدة
غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة
المنفعلة وذهبوا الى ان الحق ان غاية الفعل والانفعال بين العناصر المجتمعة اجتماعها
عناصر ادخل كيفياتها متصغرة متماسة بعد ما لم تزل تلك الكيفيات الصرفة وجود كيفية اخرى متوسطة
بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر ويقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفياتها

والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة
في معلولها المتوقف على اعداده وذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للصور وعند تأثير
الصور في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا وكون المعدوم مؤثرا
ولقائل ان يقول على الاول ان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بالفعل
والانفعال يكون متفاوتة في الاستعدادات والكيف يلبس كيفية متوسطة متشابهة في الشكل وان يقول على
الثاني ان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا بإحالتها في كيفيتها وتحيلها الى كيفية قريبة من
الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وما يتوهم من انه يجوز
ان يكون كيفيات العناصر باقية على صرافتها لكنها لغاية صغرها ولشدة امتزاجها لا يميز الحس كيفياتها
بل يدرك المجموع على انه كيفية واحدة وهذا المقدار كاف من الامتزاج كاف في حصول صور المركبات
عليها مستبعد جدا كيف ودعوى بقاء الاجزاء بحالها في الماء الممتزج من الحار والبارد والبالغين
في كيفيتهما مما يعد مكابرة وذهب الاطباء الى ان العناصر تستحيل في كيفياتها فيحصل لها كيفيات متعاكسة
نائرة بالعكس الى تلك الكيفيات الشديدة الصرفة المتباعدة وتلك الكيفيات المتقاربة الفاترة هي
المزاج فلا يكون المزاج كيفية واحدة في الحقيقة بل لها وحدة ما في الجملة وذهب الحكماء الى انها
بعد استحالتها في كيفياتها تخلع تلك الكيفيات باسرها ويفيض عليها كيفية واحدة حقيقية هي المزاج وقد ظهر
من هذه المباحث انهم جعلوا الكل واحدة من تلك الكيفيات باسرها الاربع مبدأ للفعل والانفعال في تحصيل
المزاج وذلك لا ينافي تسمية الحرارة والبرودة بالفعليتين وتسمية الرطوبة واليبوسة بالانفعاليتين لما مر
اي يكون تلك الكيفيات متشابهة في جميع اجزاء العناصر هذا على تقدير خلع الكيفيات
وفيضان كيفية واحدة في غاية الظهور واما على تقدير بقاء الكيفيات المنكسرة فلان الاجزاء النارية تستحيل
في كيفية الحرارة متوجهة نحو البرودة فيحصل لها كيفية متوسطة على وجه ما والاجزاء المائية تستحيل في برودتها
متوجهة نحو الحرارة فيحصل لها كيفية متوسطة بينهما على ذلك الوجه فقس على ما ذكرنا حال الرطوبة واليبوسة
متشابهة الكيفية في جميع اجزاء العناصر اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط
لم يرد بذلك انها في حاق التوسط بين تلك الكيفيات بل اراد ان لها توسطا ما بينهما بحيث تستسخن
بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة والبرودة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة

الى بطلان قول من يقول ان البسايط اذا امتزجت بهذا مذهب اخترعه جمع من
زمان قريب من زمان الرئيس على ما ذكره في الشفاء ولبست صورة واحدة هي صورة
المركب الحالة في مادة قد خلعت الصورة النوعية التي كانت حالة فيها وموجبة لتعددها فصارت
واحدة فبعضهم ذهبوا الى ان تلك الصورة يجب ان يكون متوسطة بين صور العناصر على قياس ما قيل
في المزاج من توسطه بين تلك الكيفيات وبعضهم لم يوجبوا ذلك قوله لم يكن هناك مزاج
بل كون وفساد قيل قد يلتزم هذا القائل بل ان الموجود في جميع الامتزاجات هي المحيلة لفات
المشيعة لصور المركبات كون وفساد وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها على ما ذكرتموه
ان لم ينهض دليل على بطلانه والقول بالمزاج مبني على الاستحالة في الكيف لما عرفت
من ان العناصر ينكسر كيفياتها فيستقر على كيفية وحدانية متشابهة متوسطة بينها على احد الوجهين اعني
مذهبي الحكيم والطبيب فتلك الكيفية المتفرعة على الحركة في الكيف المسماة بالاستحالة اصطلاحا هي المسماة
بالمزاج عندهم فيكون القول به مبنيا على الاستحالة في الكيف اي التغير والحركة فيه وكذا القول بالمزاج
يتوقف على الكون والفساد لان الاجزاء النارية التي في المركبات لا تنزل من الاثير فلا بد من تكونها
من العناصر الاخر وقد انكر طايفة من المتقدمين ذهب انكساغورس واصحابه المسمون باصحاب
الخليط الى انه لا تغير في الكيفية اصلا لا دفعة ولا تدريجا اي لا حركة فيها ولا انفعال دفعيا ولا تغير
في الصورة ايضا اي لا كون ولا فساد فيها ومن ساير الطبايع النوعية كاللحم والعظم والعصب
والتمر والعسل والعنب والمذهبان مشتركان يعني ان مذهبي البروز والنفوذ مشتركان في
في انه لا استحالة في كيفيات العناصر اصلا ولا تبدل في صورها النوعية قطعا بل اذا غلبت الاجزاء
النارية ظهرت الحرارة وسمي المشتمل عليها وعلى اجزاء من عناصر اخر مغلوبة بالنار واذا غلبت الاجزاء الهوائية
والمائية والارضية ظهرت كيفياتها وسمي باسمائها وقد يظهر الكيفيات باوفى عليه ولا تغير الا الاسماء
وكذا الحال في ساير الطبايع النوعية الذي دعاهم الى هذين المذهبين حكمهم بامتناع كون الشيء
لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر والقول بالمزاج لا يمكن الا بعد بطلان هذين
المذهبين اي يتوقف على بطلانهما وان لم يكن هذا البطلان كافيا في تحققه بل لا بد مع ذلك من اثبات
تغير كيفيات العناصر الممتزجة في المركبات فلا يسمع عند ذلك الحكم بكون جميع اجزائه النارية

المنفصلة عنها والباقية فيها اي لا يسعك ان تحكم بكمون الجميع في تلك الحصى فيه
ولا بكمون الباقي عنها اي عند التجربة مع عدم احتراقها كونا لا يكون مع بروز بعض ولا
يستحق ولا ادراك بلمس ولا نظر وكذا لا يمكنك ان تصدق بوجود جميع النارية العاصية في الزجاج الدخان
الذائب كامنة فيه فقبل ذوبانه لانه شفاف لا يمنع نفوذ البصر فيه والاحساس لما في باطنه مما
تغلب عليه هذه العناصر الثلاثة الباقية فالمحكوك مما تغلب عليه الارضية كما ذكره والى ما تغلب المائية
كالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء واللبن مثلا اذا حرك تحريكا عنيفا فانه يسخن وليست هناك نار غريبة
تنفذ فيه وكيف يتصور نفوذ النارية فيه اذا كان في اناء مستحصف كالنحاس مثلا وما تغلب عليه
الهوائية كالمخلخل وهو الجسم الذي يرق قوامه بالقسر كالهواء الذي في داخل كور الحدادين فانه
اذا اشتد منافذه والح عليه بالنفخ رق قوامه وسخن بل ما زاد عليه هناك نعم اذا زيد في
الالحاح يكون نارا الكاية ولا يمكن للعاقل ان يحكم بان تلك النار نفذت اليه من خارج او كانت
كامنة هناك بل يحترق من غير نار فيل لذلك القائل ان تقول ان الحك او ما ذكر
الهوائية المجاورة للمحكوك استعداد بكونها نارا فتكونت فالحرارة المحسوسة من المحكوك هي
حرارة تلك النار فلا استحالة للمحكوك في كيفيته انت تعلم ان قول القائل نار ركيك مبنية دفعا للتغير
في الكيفيات والتبدل في الصور يحكم بلزوم التبدل في الصور هنا فرارا من التغير في الكيفيات
فيكون كالهارب من المطر الى الميزاب ثم هذه شبهة واهية ربما يورد دفعا لتغير المحكوك في
الكيفية وجوابها انا نعلم حدوث الحرارة في المحكوكين من غير ان يحدث هناك نار كما اذا حك
احدى اليدين بالاخرى ثم يختلف الامزجة في الاعداد ونعني ان الامزجة مع كونها
متشاركة في انها كيفية وحدانية متشابهة حادثة من تفاعل العناصر متوسطة بين كيفياتها مختلفة
في اعدادها محالها لقبول صور المركبات التي لا تنتهي انواعها فلو ان العناصر المتعددة اذا
امتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدا
الذي هو واحد لذاته فتحصل لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها
ويقسرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها صورة
اي صورة جوهرية متنوعة تحفظ تركيبه ولا يصدر عنها افاعيل مختلفة اصلا وان الاحد

بشعور حتى يسمى نفسا والحاصل ان المركب التام الذي له صورة منوعة ويرجى بقاؤه
زمانا اما ان يكون له شعور ونماء اولا فان كان فهو المعدن والاول اما ان يكون له حس
وحركة ارادية اولا فان كان فهو النبات وله صورة جوهرية منوعة يسمى نفسا نباتية تحفظ تركيبه ويصدر
عنها بلا شعور افاعيل مختلفة من التغذية والتنمية وتوليد المثل والاول هو الحيوان له صورة
يسمى نفسا حيوانية تحفظ التركيب ويصدر عنها تلك الافاعيل مع الحس والحركة الارادية وقد قيل
لم ينهض دليل على ان المعدن والنبات ليس لهما حس وحركة ارادية فان المعدن ليس له تغذي ونمو غايته
عدم الوجدان فانه لا يدل على العدم وقد يتمسك في شعور النبات واختياره في الحركة بما يشاهد من
ميلانه عن سمت الاستقامة في الصعود اذا كان هناك مانع فانه قبل ان يصل الى ذلك المانع يعوج
ثم اذا جاوزه عاد الى تلك الاستقامة وفي شجرة النخل والعطش امارات شاهدة وبذلك يتمسك في اعداد
المعدنيات بالنظر على المرجان المسمى بالبسد من هيئة النماء ولذلك قيل هو من المعدنيات واقرب معدني
الى النبات كما ان النخل من النبات واقرب نباتي الى الحيوان وذهب بعضهم الى ان طباع العناصر البسيطة
لها شعور وان لم يترتب عليه حركة ارادية واعلم ان امثال هذه الاحكام لا المعتمد ح الا الكشف
الا عن ذي بصيرة فاقدة ناقدة بعضهم جده الى الامور الظاهرة بحسب الوجدان والسمع فيكشف بعضها
عن نور بصيرته فيشاهد به الاشياء على ما هي عليه بقدر ما في فكره وحدسه وقلما يخلو اسماء حكمه عن الحاجة
الى مساعي الفكر بالحدس وقد صرح بعضهم بذلك في كثير من مسائلها كالاولى هي الصورة
المنوعة فانها تحلولها في المواد تحصيل الانواع اولا ثم تترتب عليها خواصها واثارها المسماة بالكمالات
الثانية كالقوة الانسانية اي صورتها النوعية الحالة في مادتها المحصلة لنوع البدن الانساني
التي هي كالالة للنفس الناطقة في التصرف في البدن ح اثر النفس الناطقة فانها وان كانت كمالا اولا
ومنوعة في الحقيقة ومبدءا للاثار والخواص الانسانية لكنها ليست حالة في المادة بل متعلقة بها فلا يسمى صورة
الا مجازا يصدر من الحيوان ما يصدر من النباتي وذلك لان تصور العناصر امتزاجها على مراتب
متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد نفسه الى الاعتدال فيتفاوت محالها في الاستعداد
والوحدة الموجبة للمناسبة فيتعاقب الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني
بعد المزاج عن الاعتدال ضعف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعدم المناسبة ولما

باسد مبنه الغبارة

ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر
اثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبداء
الفياض وكل واحد من هذه الثلثة اي المعدني والنباتي والحيواني جنس يشتمل على انواع
لا تنحصر في عدد بعض تلك الانواع فوق بعض فيكون هناك انواع اضافية تنتهي بانواع حقيقية يشتمل
كل نوع حقيقي منها غالبا اصنافا متكثرة يشتمل كل صنف منها غالبا اشخاصا لا حصر لها والظاهر ان المراد بالفوقية
شرف بعض الانواع على بعض بالاثار والخواص بحيث لا يشابهه انسان من الانواع ان تلك الانواع
الحقيقية مع اشتراكها في احد الاجناس الثلثة وما يكون تحته من الاجناس المتوسطة التي فوق تلك الانواع
متباينة بحيث لا يعد متشابهة وكذا الحال في الاصناف والاشخاص مع كونها متشاركة في امور اكثر مما يشارك
فيه الانواع وليس هذا الاختلاف اي ليس الاختلاف الواقع في المركبات نوعا وصنفا وشخصا
مستندا الى الهيولى العنصرية ولا الى الصورة الجسمية لكونهما مشتركين بين المركبات باسرها فلا يقتضيان اختلافا
بينهما بوجه ولا الى المبدا المفارق لانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع المواد فلا يتصور منه
اختلاف فيها ورد هذا بمنع تساوي النسبة اذ يجوز ان يكون للمفارق اختصاص مخصوص ببعض
تلك الخصوصية اثرا مخصوصا في مادة مخصوصة دون اخرى كما ذكره المصنف في اختصاص نقطة
التداوير والكواكب بجانب من الفلك مع بساطته دون جانب فانه احال هذا الاختلاف الى العلة
المقتضية لوجود ذلك الفلك وقال كما ان اختلاف الاثار يجوز ان يستند الى العلل القابلة يجوز ايضا
ان يستند الى العلة الفاعلية ولكن او عار كون الفاعل مختارا يفعل ما يشاء باختياره ويخص كل شيء بما يقتضي
حكمه فهو الدين القويم والصراط المستقيم الذي تحير العقول عن ادراكها وتقف دونها النفوس الامور الى مدبرها
ومالكها ولعل الفائدة الكبرى في امثال هذه المباحث والتعمق فيها وتدقيق النظر في مبادئها ان يظهر للعقول
عجزها عن معرفة المصنوعات وبدائع صنعها كظهور المحسوسات التي لا شبهة فيها فيعلم ح ان لا سبيل لها
الى حريم الكبرياء وجناب قدسها فيقف هناك عجزا وانكسارا ويتضرع بين يدي مستندها ومولاها حالا ومقالا
فيتداركها الرحمن بانوار هدايته ويقربها اليه زلفى برحمته اولئك الذين اهتدوا فاولئك هم الفائزون
وان الواقفون في مهامه العقول الاوهام الخابطون في ظلماتها المغترون بما اروا من نموها
فسوف يذكرون اذا اسلبت عن انفسهم جلابيبها فظهرت لهم بصفاتها واني لهم الذكرى اولئك ينادون

من مكان بعيد واولئك هم الخاسرون   ولما كان امكان انقسام الكيفيات
غير متناه الى قوله كان امكان التركيب غير متناه مكان امكان الامزجة غير متناه اعترض
عليه بان الاجزاء التي يحدث بسببها المزاج هي الاجزاء الخارجية وتلك متناهية وان الاجزاء
الوهمية وان كانت غير متناهية فحصول مثلها لا يوجب حصولا في المزاج خارجا كما هو مطلوبكم والجواب
ان الاجزاء الماخوذة من العناصر في المركبات ترد اليها بفسخ التركيب وازالة الصور الجامعة اياها ثم
تحدث من تلك الاجزاء وحدها او مع غيرها او من بعضها وحده او مع غيره تركيب اخر ومثل هذا التقسيم الوارد
على العناصر يجوز ان يكون غير متناه حاصلا في الخارج في الازمنة الماضية على التعاقب وكذا في الازمنة الاتية
بل عندهم ان الامزجة الحاصلة في المركبات الماضية غير متناهية وان الامزجة التي تحصل في المركبات الاتية بل
لا تقف على حد وليس في ذلك بالقياس الى جميع اشخاص الانواع المندرجة تحت احد من الاجناس الثلثة
بالقياس الى اشخاص كل نوع منها اما لمستحيل ان يوجد عنصر جزء ثم جزء اخر وهكذا الا يرد عليه شئ من الاجزاء
ويكون هذا التقسيم غير متناه في الخارج وليس الامر عندهم على ذلك الا انهم يقولون الحكمة في فسخ التركيب
وخلع صورها ان المواد في انفسها قابلة لاكتساء صور لا تتناهى على التعاقب فلو لم تخلع صورها التي حصلت عنها
فهلم يوجد فيها تلك الصور الاخرى التي لا تتناهى فيضيع قابليتها لها فالى ما كانت العلل غير متناهية
ترد فاعلية وجدت قابلية غير متناهية في قابلية رب بصفة سعدات غير متناهية بسعادتها استعداد التعاقب
تعادها غير متناه كما اشير اليه فيما سبق فيفيض منه على القابل في كل وقت بالغ كل آن ما كملت استعداده
من الصورة التي لا تتناهى فسبحانه ما اعظم شانه كل يوم هو في شان   وان كان لكل نوع
مزاج له عرض كل نوع من انواع المركبات له مزاج يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه فللفرس مثلا مزاج
يناسب العدو وسائر المنافع المتعلقة به كما ان له اعضاء وآلات يناسبها ايضا هو الذي اعطى
كل شئ خلقه وهذا المزاج يسمى الاعتدال النوعي الذي يتبعه الحيوة في الحيوانات ثم ان الاعتدال
النوعي ليس في التوسط بين الكيفيات الاربع على حد واحد معين لا يتجاوزه الى جانبه او ليس افراد
نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد تتفاوت
مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات له اعتدال نوعي له عرض بين طرفي
افراط وتفريط فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز مزاجه

ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد
مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوز
فاذا جاوز لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع اخر كالثعلب فاذا حصل ذلك المزاج للانسان
هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات   لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل
على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم من الطرف امتدادا ويسمى عرض المزاج النوعي
وكذا لكل صنف مزاج له يخالف مزاج الصنف الاخر فللترك مزاج وللهندي مزاج اخر
وللمزاج الصنفي ايضا عرض بين طرفي افراط وتفريط فاذا جاوز شخص من ذلك الصنف احد طرفي
عرض مزاجه هلك او مرض مرضا شديدا وكذا لكل شخص مزاج له عرض لا شك ان عرض المزاج الصنفي
واقع في عرض المزاج النوعي وبعض منه وان عرض المزاج الشخصي فيما يكون من جزئيات الامزجة
الواقعة في عرض المزاج الصنفي وقد يكون مساويا له وقد يكون اقل منه فان قلت كيف يكون
مراتب الامزجة الواقعة بين طرفي عرض المزاج النوعي اعني طرفي الافراط والتفريط غير متناه كما ذكره
مع انها محصورة بين حاصرين قلت لم يذكر ان تلك المراتب غير متناهية بل ذكر ان اشخاص تلك
المراتب غير متناهية ولو اطلق عدم التناهي على تلك المراتب لم يرد بعدم تناهيها الا عدم انحصارها
في عدد مخصوص معلوم ويكون المقصود الكثرة الغائية للحصر فان قلت فقد تقدم ان الامزجة
المركبات غير متناهية عندهم حقيقة كعدد المركبات قلت تلك هي الامزجة المركبات الشخصية كما ذكره الشارح
منهما فانها تتعاقب فلا يوجد منها في كل زمان الا جملة متناهية وكل مزاج واقع بين الطرفين على حد معين
ليس شخصيا بل هو نوع يتصور له افراد غير متناهية فان مزاج المركب من اجزاء مائية بين ضعف الاجزاء
المائية ومن اجزاء ارضية متساوية بينهما نسبة مخصوصة وكذا بين كل واحدة منهما وكل واحدة من الاوليين
نسبة مخصوصة ومزاج واحد من الامزجة الواقعة بين الطرفين على حد معين وانه يتعدد بحسب تعدد المركبات
التي روعي في اجزائها تلك النسب المخصوصة فالمركبات النوعية الصنفية امزجتها بحسب تناسبها لا انها
موجودة معا فلو كانت غير متناهية لزم لا تناهي الابعاد وبخلاف المركبات الشخصية امزجتها فانها غير متناهية
متعاقبة كاشر ولتضرب لذلك مزاجا مسعود مثلا من احد الى جائزه عرض للمزاج النوعي كل عشرة منها
عرض للمزاج الصنفي ثم ان كل عدد مخصوص منها لوحدات متعددات غير متناهية على سبيل التعاقب

دون الاجتماع — وذلك لان مقادير الكيفيات المتفاوتة في الممتزج ان كانت متساوية
بني الكلام على تعادل الكيفيات وتساويها في القوة لان المعتدل بهذا المعنى اعني المستوي من التعادل
يكون في حاق الوسط بحيث لا يميل الى الحرارة ولا الى البرودة بل يكون على الحد المشترك بينهما
على سواء وكذلك لا يميل الى الرطوبة ولا الى اليبوسة بل يكون على الحد المشترك بينهما كذلك
ويكون حظه من مجموع الكيفيتين الفاعلتين مساويا لحظه من مجموع الكيفيتين المنفعلتين وذلك
انما يتصور بتعادل الكيفيات في مقادير قوتها بحيث لو كانت موزونة كانت متساوية في الوزن واما
تعادل العناصر في كمياتها فيلزم ايضا اذا كانت العناصر متساوية في مقادير قوى كيفياتها التي لها
مثلا اذا كان عشرة اجزاء منها في مقدار قوة الحرارة كعشرة اجزاء منها في مقدار قوة البرودة
واما ان كان مقدار الحرارة في عشرة اجزاء اكثر من مقدار البرودة في عشرة فلا يلزم من تساوي الكيفيات
في مقادير قواها تساوي العناصر في كمياتها — والا يلزم الخلاء لجواز ان تشغل بعض
البسائط بالتخلخل فيه بين الضرورة الخلاء وايضا مطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من
افراده حادثا كما — ضرورة تساوي البسائط فيه يرد عليه ان المعتبر في المعتدل الحقيقي
هو تعادل الكيفيات في مقادير قوتها وهذا لا يستلزم ذلك كما مر تساوي البسائط بحسب كمياتها لجواز
ان يكون النار مثلا في الحرارة اشد واقوى من الماء في البرودة بحيث تساوي قوة حرارة عشرة اجزاء
من النار قوة برودة خمسة عشر جزءا من الماء فلا يلزم تساوي البسائط في المعتدل ويمكن ان يقال ان
مراتب الثقل والخفة التي بها تطلب العناصر احيازها بالطبع مستندة الى صورها بحسب كيفياتها فاذا تساوت
الكيفيات في المعتدل تساوت تلك المراتب فيها فيتساوى طلبها لامكنة البسائط وان لم يكن مقادير البسائط
فيه متساوية فلو كان له ميل الى مكان احدها لزم الترجيح بلا مرجح وقد يدفع لزومه بجواز ان يحصل له صورة
منوعة يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه وانما ذكرت من ان المركب اذا تساوى فيه ميول طبائع
اجزائه كان مكانه الطبيعي ما اتفق وجوده فيه وقد عرفت بطلانه — لانه آت في — قلت وقد يكون
الاجزاء الحارة والباردة معا زائدين على القسط الذي ينبغي وناقصين معا عنه وكذا الاجزاء في
الاجزاء الرطبة اليابسة فمرتبة الامزجة الخارجة المركبة على اربعة — قلت — فقد ذكر بعضهم ان
الخروج عن الاعتدال العدلي ان كان في كيفية واحدة فاما بالزيادة على ما ينبغي من تلك الكيفية

او بالنقصان منه واقسامه ثمانية وان كان في كيفيتين معا كان اقسامه ثمانية عشر
لان المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان
يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احديهما والنقصان في
الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ما ذكر وان كان في ثلث كيفيات كان اقسامه
اثنين وثلثين لان المركب الثلاثي من الكيفيات الاربع اربعة وفي كل واحد من الاقسام الاربعة
اما ان يكون الخروج بالزيادة فقط او بالنقصان فقط او بهما وفي هذا القسم اعني المشتمل
على الزيادة والنقصان اما ان يكون الزيادة في كيفية واحدة والنقصان في كيفيتين
او بالعكس وكل منهما ينقسم ثلثة اقسام فاقسام هذا القسم ستة يكون مع القسمين الاولين ثمانية
فاذا ضرب الاربعة في الثمانية كان الحاصل ما ذكر وان كان في اربع كيفيات فاما ان
يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان
وح اما ان يكون الزيادة في كيفيتين او في ثلثة كيفيات فاقسامه خمسة والمجموع ثلثة وستون
وهذا رسم فاسد لان الاعتدال العدلي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه
الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون حرارته مثلا ضعف برودته ورطوبته ضعف
يبوسته فهذه النسبة واحتفظت كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه
الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما
روعي تلك النسبة اذ يمكن ان تتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور ح بزيادة الاجزاء
الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان
باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل
من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال
الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك — وانجر البحث عنها الى البحث
عن بعض احكامها اعتذر عن الفصل بين الاحكام بان المقصود من الفصل الثاني بيان اقسام الامزجة
الا ان الكلام قد انجر الى ذكر بعض الاحكام هناك فذكر بعضها هاهنا — وكل ما يلزم من فرض
عدمه يكون مح اي كل ما يلزم من وجوده فرضا عدمه كان مستحيلا اولو كان ممكنا لامكن الاجتماع

وجوده وعدمه معا وانما قلنا فرضا لان وجود مثله لا يكون الا فرضا وذلك
بان نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه اذا كان هناك بعد غير متناه سواء كان بعدا
مجردا عن المادة او حالا فيها وسواء كان غير متناه في جهة واحدة او في جهتين او في الجهات
كلها امكن ان نفرض فيه من مبدا معين خطا غير متناه وامكن ان نقطع فيه من ذلك المبدا ذراع
مثلا فيحصل خط غير متناه ايضا مع كونه انقص من الاول بذراع فاذا توهمنا انطباق مبدا
الخط الثاني على مبدا الاول لزم انقطاع الثاني لما ذكره وهذا هو برهان التطبيق مع اشتماله
على الشرائط المعتبرة فيه لا يقال هذه الاحكام وهمية لا يعتد بها في بيان احوال الاعيان
الموجودة في الخارج لانا نقول الاحكام الوهمية في المحسوسات صادقة وقد يلزم في الاعيان
بحسب نفس الامر امور موهومة يستحيل انفكاكها عنها الا ترى ان الجسم بحيث يكون بحيث يمكن
ان نفرض فيه خطوط وهمية متقاطعة على زوايا قائمة وانه اذا لم يكن كذلك لم يكن جسما فكذلك
البعد اذا كان غير متناه في الخارج وجب ان يكون بحيث يمكن ان نفرض فيه ذلك الخطان ونطبق
احدهما على الاخر فيلزم ان يكون الخط الذي لم ينتقص بحسب نفس الامر في الوهم متناهيا بحسبها
وانه مح لم ينشأ الا من عدم تناهي الابعاد دون سائر الامور المعتبرة معه لظهور امكانها على تقدير
اللاتناهي كما لا يخفى فيكون عدم التناهي مح هذا برهان اخر هذا البرهان يدل على امتناع
لا تناهي الابعاد في جميع الجهات باسرها وانه يمتنع لا تناهيها في جهتين معا وكذا لا تناهيها في جهة
واحدة فقط فلا دلالة على امتناعه اولا يمكن ح ان نفرض الخط بعد انفراج ضلعي الزاوية
بقدر امتداديهما واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط
ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي
تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز
ست زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان
المركز بل كل نقطة نفرض على سطح المحيط به اربع قوائم وقد قسمت هي ستة اقسام متساوية فكانت
كل واحدة ثلثي قائمة ويحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما
اللذان ذكرهما المصنف اعني ضلعي الزاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك

من هذين الضلعين خطان متساويان ونصل بين المنفصلين بخط مستقيم حدث هناك
مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث متساوية لقائمتين فلما كان احديها
اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعني
الخط الواصل بين المنفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي
قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعها ايضا متساوية فاذا فرض
ان يكون كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا
امتدا مائة كان الانفراج مائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج
بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه مح
ولما وجب كون الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد
ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد وقد سقط بما قررنا ما توهم من ان النسبة
بالتساوي بين الانفراج والامتداد انما يكون محفوظة اذا كان الامتداد متناهيا واما اذا
كان غير متناه فلا وكذا سقط ما توهم من ان لا نم انه يلزم ان يكون البعد بينهما غير متناه بل
اللازم ان يكون هناك ابعاد غير متناهية كل واحد منها مساو للامتداد للساقين على انه
وسلم جواز هذين التوهمين انا اذا توجهنا الى الابعاد والانفراجات التي بين الضلعين لم نجد
بعدا انفراجيا منها الا وللضلعين بعده امتداد وانفراج اخر اطول من ذلك البعد المعين
وهكذا الا انه لا يقدح في المقصود لانا نعلم اجمالا بالضرورة ان لا بد على ذلك التقدير
ان من الانفراج تساوي الامتداد في اللاتناهي فان قلت انفراج ضلعي الزاوية على وجه
يكون البعد بينهما مساويا لامتدادهما لا يحتاج الى اعتبار الترس والدائرة بل يكفيه ان يعلم
بالشكل الاول من مقالة الاولى من كتاب الاصول فيقال مثلث متساوي الاضلاع ثم نخرج ضلعان محيطان منه
بزاوية الى غير النهاية فانه حالهما على ما ذكر قلت نعم لكن الطريق ليس من المحصلين على
ان ما ذكرناه اسهل وايضا للمستدل بالترس ان يتمسك بكل ضلعين من اضلاع تلك الزوايا على
ما تقرر وان يتمسك بان تلك الاقطار المتقاطعة على المركز اذا اخرجت الى غير النهاية وقع
عرض الابعاد والذي فرض غير متناه بتمامه فيما بينها ولا شك ان المنحصر فيما بين ضلعين منها يكون

متناهيا وكذا اذا اضم اليه ما انحصر بين كل ضلعين آخرين من الاضلاع الباقية كان المجموع
ايضا متناهيا فيكون عرض الابعاد متناهيا على التقدير كونه غير متناه وان يعرض تقاطع خطين
على نقطة كيف كان وفرض اخراج كل منهما في طرفيه الى غير النهاية ودل على التناهي بالوجه الثاني
وهو ظاهر بالوجه الاول ايضا اذا اعتبر ضلعا زاوية قائمة او منفرجة فان توتر القائمة والمنفرجة يجب ان
يكون اطول من كل واحد من ضلعيهما فيلزم ان يكون الانفراج مع كونه اطول من كل واحد من الضلعين
الغير المتناهيين محصورا بين حاصرين   ودل على الوحدة اي على ان حقيقة الجسم واحدة الجمع
هذا انما يتم اذا كان ما ذكروه في تعريفه حدا له لا رسما وهو ممنوع كقولنا الحيوان الناطق وضاحك
اي يجوز جمع الحقائق المختلفة في حد واحد مشتمل على القسمة كما في المثال المذكور فانه في قوة حد من
كانه قيل الانسان الجنس الحيوان الناطق والحيوان الصاهل   وهو قولنا انه الجوهر القابل
للابعاد الثلثة وقد تقدم ان الجوهر ليس جنسا لما تحته من الماهيات المعقولة ولا شك ان مفهوم القابل
للاشارة على انه لا يمكن ان يكون ذاتيا للجسم الذي هو جوهر محض فلا يكون هذا التعريف حدا
وكذا قولهم انه الطويل العريض العميق ليس حدا له سواء اريد بالطول والعرض والعمق الابعاد المحققة
او متوهمة وكذا قول الاشعري انه الجوهر المنقسم ليس تعريفا له حدا   والجواب ان تخالف
الخواص يستلزم تخالف الانواع اي يخالف انواع الاجسام المتخالفة بالخواص والانواع فيه [illegible] الكلام
في اتحاد ماهية الجسم المطلق المشترك بين تلك الانواع واختلاف الخواص والآثار المستندة الى الصور النوعية
المختصة بالانواع لا ينافي اتحاد المشترك بينها فلا يستلزم تخالف مفهوم حد الجسم اي تخالف
ماهيته في الانواع التي تحته   وادعى الجمهور بان الضرورة قضت ببقاء الاجسام وكذا
القائلون ببقاء الاعراض ادعوا حكم الضرورة ببقائها ايضا وقد نوزع في ذلك بان ما ادعوا حكم
وهمي عرض للنفس بواسطة تساوي المتجددات كما في الماء الجاري والبياضات المتعاقبة مقدارا او شكلا
ولونا والسبب في ذلك عجز الحس عن ضبط ما به تمايز المتماثلات وقد يؤيد بان الاجسام المركبة من العناصر
كالحيوانات تتحلل منها دائما اجزاء لطيفة مع ان الاوهام تتسارع الى الحكم بانها باقية باعيانها
وقيل [illegible] النقل من النظام غير معتمد عليه لما كان هذا المنقول مستبعدا جدا
بل قريبا من السفسطة لتصدي جميع للطعن في النقل ايضا دفعا له عن [illegible] المكابرة ويكذبهم حدوث

الطعن المشهور فيه وتاوله قوم بانه ذهب الى ان علة الحاجة هي الامكان فادعى لذلك
ان الاجسام محتاجة الى المؤثر حال البقاء فتوهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كذلك
لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به
من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها وحكم آخرون بان حاله باعتبار هذا القول الشنيع
كان للتفاضل بعدم بقاء الاعراض بناء عليه كما اشرنا اليه بان الاعدام من المؤثر غير معقول
وانه لا ضد للاجسام ثم ان الجسم لو كان باقيا لم ينعدم لذاته بل بالمؤثر مختارا وهو محال
لان العدم الصرف الذي هو لا شيء محض لا يصلح اثرا له واما الموجب فكذلك وبان ضد ولا ضد للاجسام
يتصور انتفاؤه شرط بانه تمام تفصيل هذا الدليل مع ما يرد عليه مشهور مذكور في امتناع بقاء
الاعراض كما هو رأي الاشعري ومن تابعه   فانه خال عن هذه الكيفيات اي الهواء خال في نفسه
عن هذه الكيفيات وان عرض له الروائح احيانا لمجاورة ذي الرائحة   فان العادة
قد جرت بخلق الالوان عقيب [illegible] العادة لان ترتب وجود شيء على وجود آخر وعلى
عدمه ليس عنده الا بطريق جريان العادة بايجاده بعده اذ لا مؤثر في الوجود الا الله ولا
وجوب عنه ولا عليه بل ليس هناك الا اختياره فاذا انكر شيء عادة فالاستدلال في امثال
هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا
ضعيفا   وهذا الحكم ضروري اي الحكم بان الجسم ليس مرئيا بذاته بل بتوسط اللون
والضوء ضروري يشهد عليه بان الهواء غير مرئي لخلوه عنهما بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان
والاضواء القائمة بسطوح الاجسام ثم العقل بمعاونته يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة
في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض   فذهب اهل الملل اي اهل الشرائع
المنسوبة الى الانبياء عليهم السلام فان الملة هي الدين في الشريعة والدهرية منسوبة الى الدهر
فانهم يسندون الحوادث اليه [illegible] في ذلك حتى ظن بهم انهم لا يثبتون صانعا وراءه ونسبوا
اليه وقد مرت في مباحث القدم اشارة الى تفصيل كلام الجمهور من الحكماء في قدم العالم
لان الجسم لابد وان يكون له وضع اعتبر في بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون الوضع دون
الموضع لتصحيح الاجسام على اختلاف [illegible] المكان وتثليثا ولا الحركة المستقيمة والمستديرة واعترض

واعترض عليه بان بقاء الجسم على وضعه لا يستلزم كونه ساكنا او لا يرى انا اذا فرضنا
العالم الجسماني كله متحركا بالاستقامة او بالاستدارة حركة واحدة لم يختلف الوضع مع كونه
متحركا قطعا والجواب ان هناك اصلا وضعا بالقياس الى امور ثابتة في الوهم بخلاف حالة السكون
اذ لا تبدل في الوضع هناك اصلا وقد يعتبر الموضع فيقال ان الجسم لا يخرج عن السكون في حيز فان كان
ذلك الكون مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز كان الجسم ساكنا والا كان متحركا ويرد عليه انه يلزم ان يكون
المتحرك في مكانه غير خارج عنه ساكنا وقد ينقض ايضا بالجسم في اول زمان حدوثه فانه ح ليس متحركا ويجاب
بان ذلك يستلزم المطلوب كلا انتفا في الجسم الباقي وقد يقال ان الجسم ان كان متصفا بالانتقال عن مكانه
كان متحركا والا كان ساكنا فيندفع النقض ان اعتبر الانتقال عن المكان او الوضع على سبيل منع الخلو اندفع
ذلك الايراد ايضا الا ان اعتبار انتقال الوضع وحده كاف كما عرفته وان السكون فلانه لو كان قديما
امتنع زواله يعني ان السكون امر وجودي فلو كان قديما لامتنع زواله لان كل موجود قديم يمتنع
زواله اما لذاته او لغيره وانما قيد بالوجودي لان الاعدام الازلية يجوز انتفاؤها كاعدام الحوادث
اليومية لان فعل المختار محدث كما عرفت بما فيه ان قصد المختار اذا كان ما حصل حال الوجود
المقصود يجب تقدمه على وجوده لتقدما بالذات لا بالزمان لزم من وجود ذلك الكون بين
وجوب الازلي اي اذا كان اثرا الموجب بذاته بلا توقف على شرط كان علة تامة له مستلزمة اياه
استنادا ما لا انتفاء له بغير اصلا كما تقصد بتطرقه الى المختار بغير ارادته او تعليقها كما عدم الاثر
مستندا ما لعدم ذلك اثر الموجب يكون علة ممتنعا بالغير وان كان ممكنا في حد ذاته ومن ثم قيل ان
امكان الملزوم في ذاته لا يستلزم امكان لازمه وهذا بحث جديد فكن على ما عدا النظر فيه
فذلك الشرط ان كان ممكنا يبقى في ذلك الشرط لا يجوز ان يكون حادثا والا كان لعدم المشروط به
اولى بالحدوث بل يجب ان يكون قديما ومع ان كان ممكنا عاد التقسيم اليه ولزم الانتهاء الى ما يجب
صدوره من الموجب بلا توقف على شرط ودفعا للتسلسل في امور مترتبة موجودة معا فيمتنع زواله وزوال
جميع ما استند اليه ايضا وان كان ثابتا لزم من وجوب العلة والشرط معا امتناع زوال القدم اللازم لها
فلانا نشاهدها اي الاجسام عندهم منحصرة في الفلكيات والعنصريات والحركة في الفلكيات واجبة
وفي العنصريات جائزة واقعة فلا يكون سكون شيء منها واما امتناع الزوال فلوازم الحقيق عنوان الاجسام

متساوية فيجوز على كل منها ما جاز على الاخر من الحيز ولا يتصور ذلك الا بجواز خروجه عن
حيزه فثبت ان الاجسام لا تخرج عن جزئيات الحركة والسكون وذلك لان ثبوت
الحركة والسكون لها انما يكون في ضمن جزئي قطعا فاذا لم يخل منها فلم يخل من جزئياتهما
وبعض منها قدر انتسابنا كما اذا فرضنا من الان الى الازل ومن زمن الطوفان الى
الازل وقد تقدم منا تحقيق برهان التطبيق على مذهبي المتكلم والحكيم بوجه لا مزيد عليه
ان كل حادث موصوف بما لا ضامن المتضائفين بناء على ما تحقق في مباحث العلة من ان كل
واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانها جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب
المعلولية الاخرى بحسب العلية فكذا انهما كل واحد من السلسلة سابق باعتبار ومسبوق باعتبار فهناك
سلسلتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب المسبوقية والاخرى بحسب السابقية وبحسب
التضايف كما فيما نحن بصدده ان لم يعتبر زيادة السوابق بواحدة في التنازل ان لم يعتبر زيادة
المسبوقات بواحدة رعاية لتوافق المتضايفين اعني السابقية والمسبوقية في العدة كما عرفت وجوب
ذلك في العلية والمعلولية وقد عرفت هناك ان هذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنته
في تحصيل الجملتين كما هما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا فلان الضرورة قاضية بحدوث
ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية وذلك لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا فالذي
لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله
كان حادثا مثله وان لم تقل بتناهي الحوادث فلا يخلو اما ان يكون في العدم منفكا عن الحوادث او لا فان
يلزم منه قدم الحوادث فان تم دل على ان ما لا ينفك عن الحوادث حادث سواء كان متناهية او غير متناهية
يكون حادثا تابعا ويرد عليك مناقشة في غير المتناهية ولقائل ان يقول اعلم
انهم استدلوا ايضا على حدوث الحركة بانها البعض المسبوقة بالغير لانها انتقال من حالة
الى اخرى واما لانها الكون الاول في المكان الثاني كما مر فاورد عليهم انكم ان اردتم بكون الحركة
منقضية المسبوقية بالغير ان نوع الحركة وماهيتها البعض المسبوقة فممنوع وان اردتم به انها البعضي
ان يكون كل جزئي منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لم لا يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية
بان يكون قبل كل حركة جزئية حركة لا الى بداية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد

التي كل واحد منها حادث لا يلزم منه مسبوقية كل واحد منها بالآخر منها أن يكون مجموع
الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات بمعنى أنه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات
حتى يلزم انقطاعها فيكون للماهية أيضا حادثة مسبوقة بذلك الغير فإن قيل أعني بهذا الإيراد
تارة بأن ماهية الحركة تستدعي لذاتها المسبوقية وتارة بأن تعاقب أفرادها إلى غير النهاية مع أن الأول
فبأن يقال إن ماهية الحركة مركبة من أمر منقضي ومن أمر تحصيلي لأن الحركة لا بد أن تكون منقسمة إلى أجزاء
لا تجتمع أجزاؤها ولا شك أن الأمر المحصل مسبوق بالأمر المنقضي فماهية الحركة التحصيل لا أنها فهي متعلقة
بالمسبوقية بالغير فلا تكون أزلية وقد حسب على ذلك بأن ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الأمر
المنقضي المتحصل وماهية منهما لأن الحركة لا تنقسم إلا إلى أجزاء كل واحد منها حركة فكل من المنقضي والمتحصل
جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي تحفظ بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي مسبوقية الماهية
وهكذا الحال إذا انقسم ذلك المنقضي إلى جزئين يتقدم أحدهما على الآخر فإن كل واحد من هذين
الجزئين أيضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه وبهذا اتضح قوله بنوع الحركة باق مع الأمور المنقضية
والأمور الحاصلة والمركب منها من منقضي ومن متحصل بنوع الشيء [illegible] لا إلى أنواعها فيلزم أن
يكون كل شخص منها حادثا والمركب منها من المنقضي والمتحصل فيكون فرد المشخصة متعلقة بالمسبوقية بالمنقضي
الذي هو غيره دون ماهيته لكن قوله لم يدل دليل على أن ذلك النوع مسبوق بالعدم مدفوع بأن
النوع هو الانتقال والكون الشامل فلا بد أن يكون مسبوقا بغيرها [illegible] من هذا الدليل
بأنه لم لا يجوز أن يكون الانتقال مسبوقا بوضع حاصل في انتقال سابق وهكذا إلى ما لا نهاية له فيكون
ماهية الانتقال في كل فرد من أفرادها مسبوقة بشيء حاصل في فرد آخر منها إلى لا بداية وهكذا
الحال في الكون الشامل فإنه يجوز أن يكون مسبوقا بكون آخر ثابت أيضا وتتعاقب أفراده إلى
ما لا نهاية له فيكون ماهية الكون الثابت في كل واحد من أفرادها مسبوقة [illegible] بغيرها من أفرادها
وبهذا المقدار أعني تعاقب الأفراد إلى غير النهاية كاف في كون المتحرك غير مسبوق بالعدم وغير
خال عن الحركة في شيء من الأزمنة الماضية التي لا تتناهى سواء وصف ماهية الحركة المستمرة في الماضي
على هذا الوجه بالعدم أولا كما أن تلاحق أفرادها الحادثة إلى غير النهاية كاف في اتصاف
محل الحركة بها وعدم خلوه عنها في الأزمنة الآتية التي لا تتناهى سواء وصف الحركة المستمرة

في المستقبل على هذا الوجه بأنها أبدية أولا والحاصل أن ماهية الحركة إن سلم أنها
تستدعي المسبوقية بالغير لا يستلزم أن تكون مستمرة في الماضي لحالها في ضمن فرد معين أو أفراد متناهية
لكنها لا تنافي استمرارها لتعاقب أفراد لا نهاية لها فلا بعد أن المتحرك من الأزل متعاقب
الحركات إلى غير النهاية وإن ذلك مثل جوازه لا الانتقال إذا تعددت ماهيتها المسبوقية لذاتها
لم يوجد شيء من أفرادها في الأزل والأزل كائنات المعينة في ضمن ذلك الفرد غير مسبوقة بشيء والحاصل أن
محلها الأزلي خاليا عنها لا بد قوله ليس الأزل أمرا محدودا معينا حتى تردد فيه بأنه إن وجد
فيه حركة كانت قديمة وإن لم يوجد خلا المحل الأزلي عنها مطلقا بل كل ما يفرض من أجزاء
الأزل يوجد فيه حركة ويكون قبله زمان آخر يوجد فيه حركة أخرى سابقة على الأولى وهكذا المسبوقية
الحركة لذاتها لا ينافي تعاقب الأفراد إلى ما لا نهاية له وانكشف بذلك حال الأبد
فإنه ليس أمرا محدودا معينا يوجد فيه حركة مخصوصة فتوصف بأنها أبدية لا بد وإن حصل بل كل زمان
يوجد من أجزائه يوجد فيه حركة ويكون بعده زمان آخر يوجد فيه حركة أخرى هي متأخرة عن الأولى
وتفارقه بعدها الطارئ عليها فلا يوصف شيء من تلك الأفراد بالأبدية مع كون الحركة مستمرة
بمحلها أبدا فإن قلت الحركة الموجودة في الخارج بمعنى التوسط بين مبدأ ومنتهى فلا بد أن يكون
مسبوقة بالمبدأ قلت جوابه [illegible] من عرفت الانتقال [illegible] مسبوق بحالة المتعلق [illegible] بينهما
جاز أن يكون التوسط مبدأ التعلق بتوسط آخر وهكذا فتتعاقب أفراده إلى لا نهاية له فإن قلت
الحركة بمعنى التوسط واحد شخصي لا تعدد ما لم تنقطع الحركة [illegible] فيلزم أن يكون [illegible] كل [illegible] من
الأزل إلى الأبد كما هو رأيهم حركة واحدة شخصية متصفة بالعدم والقدم كما عرفوا به قلت اعترافهم
ذلك ما كان في الحركة بمعنى القطع وأما الحركة التي يعبر عنها بالتوسط فقد قالوا إنها حالة توجد للجسم في كل آن
لا في نفسها ولا انقسام لكنها تستلزم أمرا ممتدا [illegible] الأوضاع والأمكنة التي لا يتصور
إلا في زمان ويكون هي في تلك الحالة بعينه في كل آن من ذلك الزمان فيجوز أن يكون تلك الحالة غير مسبوقة
بالعدم ومستمرة بالتبدل والانتقال من وضع إلى وضع مع بقاء تلك الحالة بشخصها على وجه يتعاقب
هناك تبدلات وانتقالات غير متناهية مع بقاء تلك الحالة بشخصها وكأنهم أرادوا بماهية الحركة القديمة هذه
الحالة المستمرة التي توصف في كل آن بأنها توسط بين مبدأ ومنتهى معينين وتسمى تلك الآن بأنها توسط بين

بين مبدا و منتهى حسين اخرين مسكه الى ما لا نهاية له وبهذه الحالة المستمرة في ذاتها
الحالة المستلزمة لتجددات استقبالية تلك امدادات هي واسطة بين عالمي القدم والحدوث ولولاها لم يتصور
ارتباط احدهما بالآخر لان الحادث لا يكون علة تامة باسرها لقدمه والقديم اذا كان علة تامة
لشي لا يتخلف عنه معلوله فلا يرقى حادث في سلسلة علله الى قديم ولا ينزل قديم في سلسلة معلولاته
الى حادث بل لا بد هناك من امر ذي جهتين استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمراره يستند الى القديم
ومن حيث عدم استمراره المتجدد المتعاقب لا الى اول يصير سببا لفيضان الحوادث من القديم فينتظم به
عالم الحوادث مستندة الى المبدا القديم سبحانه وهو دليل الثاني اعني بيان استحالة تعاقب الحركات
الى غير النهاية فبان يتمسك بالتطبيق على الوجهين المذكورين في متن الكتاب ويرد عليه ما ذكره
الشارح وتحقيقه ما قد عرفت من ان برهان التطبيق يتم بشرطين احدهما اجتماع الحوادث
في الوجود اما خارجا او ذهنا والثاني ترتبها طبعا او وضعا فقد يمنع الشرط الاول واجيب عنه
بان التطبيق لا يتوقف على وجود الاحاد معا لان احدى الجملتين اما ان يكون لها في نفسها ان
تنطبق على الاخرى او لا فالجملة الحوادث المتعاقبة لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عن وجودها اي
والذهني احد الامرين وهو يقوض مراتب الاعداد التي لا تتناهى بديهة والاتفاق وايضا
وايضا ان اراد ان تلك الاحاد مع كونها معدومة خارجا وذهنا يمكن ان ينطبق بعضها على
بعض اما مع التساوي او التفاوت بديهة فهو يبطل ضرورة ان وقوع المنتهي بازاء اخر في نفس الامر يتوقف
على وجودهما في زمان الوقوع اما في الخارج او في الذهن وان اراد ان تلك الاحاد اذا وجد
معا في الخارج دون الذهن لم يخرج عن قبول الانطباق على احد الوجهين فانما يتم اذا امكن
وجودها معا في احدهما وهو ممنوع فان قيل المتكلمون يعترفون بان هذه الاحاد باسرها تامة معلومة
علمه تعالى في علم الملائكة الا على ذلك يكفينا في تمام الدليل قلت العلم مشتمل تلك العلوم
على الحوادث الغير المتناهية في الوجود الذهني او العلم لا يتعلقون لها ترتيبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان
فيها كما تشير اشارته اليها [illegible] ترتيبها كما مر في مباحث العلم ان التطبيق ثم
بما ضبط الوجود اما على الاجتماع او على سبيل التعاقب كما في الحوادث فان التطابق فيها يكون حاصلا
بحسب الواقع سواء توهمناه اولا وان تم التطبيق في مراتب الاعداد فهو وهمي محض ينقطع بانقطاع

الوهم لان القوى الجسمانية متناهية الآثار عندهم قال الامام الرازي في المطالب
العالية هذا ما حصلناه في تقرير هذه الحجة بعد الافكار المتوالية في مدة اربعين سنة وقد يتمسك
في ابطال تعاقب الحركات الى غير النهاية بان كل حركة منها مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع عدماتها في الازل
فلا يوجد حركة منها في الازل الا اجتمع وجودها وعدمها معا وفيه انه خطأ ويجاب عنه بانكم ان اردتم
باجتماع العدمات في الازل اجتماعها في حين معين من احيانه وسوم اذ ما من حين يفرض في الازل الا ينتهي
واحد من تلك العدمات الموجود حركة ما فيه وان اردتم انه لا ترتب في بداياتها تلك العدمات كما توجد ترتب
في بدايات وجوداتها فهو مسلم ولا يلزم من اجتماع بعض الوجودات مع بعض العدمات محذور وتحقيقه قد عرفت
من ان الازل ليس امرا محدودا وذلك على قياس الابد فان الحوادث اذا فرضت متلاحقة متعاقبة
بغير نهاية لم يكن شي منها ابدا بان يجتمع عدماتها في الابد على معنى انه لا ترتب في نهاياتها بل تلك العدمات
كما يوجد هناك ترتب في نهايات الوجودات فلا يفرض جزء من اجزاء الابد الا وينتهي فيه احد من تلك
الوجودات او لا يجتمع في زمان معين منه وجود وعدم شي واحد بل الشيئين فاستوضح حال الازل بالقياس
الى حال الابد فان قلت ما ذكرته من حال الابد وتعاقب الحوادث فيه واستمرار انصراف
محلها بها ابدا يسهل علينا ادراكه بخلاف حال الازل وما ذكرته فيه قلت نعم لكنهم قالوا
ان ذلك لعجز الوهم عن توهم ما لا يتناهى حاصلا بالفعل سواء كان مجتمعا او متعاقبا كما في الازل
والحوادث الواقعة فيه ولذلك يتحير في ادراكه بخلاف الابد فلا يتوهم فيه من حوادثه التي
تقع فيه حاصل فيه بالفعل لا ما كان متناهيا وعجز الوهم عما لا يتناهى اليه لان العقل يدرك كلا
منهما اجمالا ويحكم بصحة ما ذكر فيهما ولقائل ان يقول لا نسلم ان الكون اذا توقف على
شرط ممكن الخ هذه مناقشة واهية لان الكلام على تقدير كون السكون قديما فلو كان كل شرط
موقوفا على اخر فان كانت هذه الشروط بجملتها معا لزم التسلسل اتفاقا كما قررناه سابقا وان كانت
متعاقبة كما ذكره لم يكن السكون الموقوف على مضي تلك الامور المتعاقبة قديما قطعا وهو خلاف
المفروض هذا وقد يقال لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه الحركة فاذا كان
ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية
بناء على ما قرر واجيب عنه على ذلك بان السكون اعني حصول الجسم في الحيز المحسوس يكون موجودا

وسوتام ما سبه الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا
كالحركة وقد يقرر بعض الدليل هكذا لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون كون
قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم
لا بد له من كون غير مسبوق بآخر يلزم الاول وسقط والا لزم الثاني ولو وجد كون لا كون قبله
لزم خلو الجسم عن الكون واما بطلان القسم الاول فبما بينا حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني
فبالتطبيق باعتبار تطابق السابقة والمسبوقة وباعتبار اجتماع العدمات في الازل على ما تقرر ويسقط
مؤنة بيان كون السكون وجوديا وكذا مؤنة امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون وقالوا ايضا لم لا يجوز
ان يكون الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم عدميا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال
السكون لزوال شرطه لا لزوال الكون حتى يحكم بامتناعه اجيب عنه بان القديم اذا توقف على عدم
حادث كان منافيا لوجود ذلك الحادث ضرورة ان وجود المشروط ينافي انتفاء شرطه فيتوقف وجود الحادث
على انتفاء ذلك القديم فلو توقف انتفاؤه على وجود الحادث دار وفيه بحث لان اللازم من منافاة
القديم لوجود الحادث ان لا يجامعه وجود الحادث بل يستلزم عدمه ولا يلزم من استلزام امر اياه توقفه عليه ليدور
فان قلت لم لا يجوز زوال العدمات الازلية الممكنة دون الوجودات الازلية الممكنة قلت ذلك لان
الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى موجود واجب اما ابتداء واما بواسطة ازلية مستندة اليه ايضا دفعا
للتسلسل فيكون ذلك الممكن زواله مستلزما لزوال الواجب الممتنع فيكون ممتنعا بخلاف العدمات الازلية
الممكنة فجاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب اعني عدم الممتنع
بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاهبا الى لا نهاية له كما في عدمات الحوادث المتعاقبة فاذا زال البعض من تلك
الاعدام بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند اليه ويكون زوال ذلك البعض من الاعدام مستندا
الى زوال بعض آخر قبله الى لا نهاية له فيترتب وجودات الحوادث وزوال عدماتها الازلية متعاقبة
متسلسلة الى لا نهاية وليس في ذلك تسلسل محال فان قلت يجوز ان يستند الوجود الممكن الازلي الى شرط
عدمي ممكن ازلي مستند الى آخر كذلك الى لا نهاية ح جاز زوال ذلك الوجود الازلي كما صورته في العدم
الازلي قلت ذلك محتمل فيرد المنع على قوله واما بواسطة ازلية مستندة اليه ايضا دفعا للتسلسل
الخ فان الواسطة الازلية اذا كانت عدمية لم يلزم من عدم استنادها اليه تسلسل كما عرفته ووجه الى ما

الى ما ذكر من جواز كون السكون القديم متوقفا على شرط عدمي فيزول بزواله
وانما اطنبنا في هذا المقام ليكشف لك ان هذه المسألة مما تحيرت فيه الاوهام ولا يخفى عليك
ان القدح في دليل خاص لا يستلزم القدح في المدلول ولا في العلم به من دليل آخر واعلم
انه قد وقع في بعض نسخ الشرح الحالات منها ما هو مذكور فيما قررناه ومنها ما لا طائل تحته فتعد
كما لا يخفى على من له الحسبان اي ما اوردناه ههنا   اشار الى حدوث الاعراض الجسمانية
انما قيد الاعراض بالجسمانية لان اللازم من حدوث الاجسام حدوث الاعراض القائمة بها دون
الاعراض القائمة بالمجردات القديمة الا انه لما لم يثبت وجود تلك المجردات لم يلتفت الى الاعراض القائمة
بها فلذلك قال المصنف ولما استحال قيام الاعراض الا بالاجسام ثبت حدوثها واراد الحصر
قيامها في الاجسام استحالة قيامها بانفسها فظهر ان عالم الاجسام والامور الحالة فيها من
صورها واعراضها حادث وكذلك النفوس الناطقة الانسانية المجردة والاعراض القائمة بها حادثة
كما سيأتي واما العقول والنفوس الفلكية فلم يثبت دليل على وجودها فالعالم بمعنى موجوده حادث
بانواعه   اراد ان يشير الى الحجة ولا بل القائلين بقدمها وذلك لان سرب المدعى لا
يصفو عن كدر الشوب الا بدفع شبهة الخصم   تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام
لو كانت حادثة اي ليست الاجسام حادثة اذ لو كانت حادثة فالبرهان خلفي فلذلك قال فيما
بعد منعه مع انه المدعى لان الخلف اللازم على تقدير عدم المدعى قد يكون عين المدعى لانه
مستحيل على تقدير عدمه كما لا يخفى   وكل منهما محال لان الدور قطعا والتسلسل
فلانه تسلسل في امور موجودة مترتبة لان الكلام في المؤثر الموجد   فذلك المؤثر لا يخلو
اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصلا في الازل او لا اراد بجميع ما لا بد منه
جميع ما يتوقف عليه تأثيره من وجود وشرط كتعلق الارادة مثلا ان كان فاعلا بالاختيار وعدم مانع
ان يتصور هناك مانع والتفصيل في الترديد بان تردد في جميع ما لا بد منه في تأثيره في الاثر الصادر عنه
اولا ثم يؤخذ المؤثر مع ذلك الاثر ويتردد في جميع ما لا بد منه في تأثيره في الاثر الصادر عنه ثانيا
وهكذا او اراد بقوله في كونه مؤثرا في آثاره ان تردد اولا في جميع ما لا بد منه في تأثيره في الاثر
الصادر عنه وهكذا   فان كان الاول يلزم قدم آثاره لان اثره الاول لازم له

بحيث يستحيل انفكاكه عنه وايضا الثاني لازم لمجموع المؤثر والاثر الاول كذلك فيلزم
قدم الجميع   فليفرض ان جميع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية هذا هو الدليل الذي
تمسك به في امتناع في ما سوا هذه المقدمة في المعنى على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة كما سلف
وان كان الثاني كان ذلك ترجيحا وفي بعض النسخ ترجيحا لاحد طرفي الممكن المساوي على الآخر
وذلك لان الترجيح الحاصل من المؤثر المستجمع لجميع الامور المعتبرة في تاثيره مشترك بين الوقتين من وقوع احد الطرفين
في احدهما دون الآخر ترجيح له بلا ترجيح كذا مرجح فان فرض هناك مرجح كان بلا مرجح وكلاهما محالان
فلا بد وان يتوقف على حادث اجزاي فلا بد ان يتوقف تاثيره على حادث ولو طارئ عارض
الى بدء او محصول الكلام ان جميع ما لا بد منه في المؤثرية اذا لم يكن ازليا كان بعضها حادثا ولا بد
لذلك الحادث من مؤثر ينتقل الكلام اليه   يلزم الدور او التسلسل هذا التسلسل لكونه في المؤثرات
المترتبة المجتمعة في الوجود بط اتفاقا واما التسلسل المذكور في قوله ويلزم القدم او التسلسل في الحوادث لا الى اول
مختلف فيه والمتكلم في مقام المنع ان يلزم صحته فلا يتم الدليل على ما هو مطلوب المستدل منها اعني
قدم الاجسام ونفي حدوثها العالم يلزم ان يكون صدور الحادث عن القديم بسلسلة من حوادث
متعاقبة غير متناهية كما هو مذهب الحكماء في الحوادث اليومية فان قيل تلك الحوادث المتعاقبة غير متناهية
للمعلول الحادث الى المؤثر القديم فلا بد لذلك الحادث من مادة لان القرب صفة لها بالحقيقة وتلك
المادة لا بد ان يكون قديمة والا احتاج الى مادة اخرى ويلزم التسلسل كما تقدم تقريرها في مباحث
الحدوث والمادة لم تخلو عن الصورة كانت الصورة ايضا قديمة فيكون الجسم قديما قلنا هذه
المقدمة ما بينها تمم عندنا لم لا يجوز ان يكون تلك الحوادث امورا اعتبارية كتعلقات الارادة القديمة
او التصورات المتعاقبة لامر مجرد ويكون كل سابق من التعلقات او التصورات شرطا للاحق الى ان اتصل
الى تعلق او تصور هو شرط لحدوث الاجسام   فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح
معدومة يدل على ان المختار في الجواب من شقي الترديد هو ان جميع ما لا بد منه في المؤثرية حاصل في
الازل لا حدوث الترجيح بلا مرجح وانما هو في هذا الشق دون الشق الآخر وحاصله ان جميع
ما لا بد منه في التاثير وان كان حاصلا في الازل الا ان البرهان هناك موهوم ولا تمايز بين اجزائه
الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر سواء كان زمانا او غيره

الاجزاء

من الاحكام الوهمية بالامور الزمنية العرفية وانها غير معقولة اصلا ولا وجود للزمان
الا مع اول وجود العالم ولا ترجح بلا مرجح في وجود الزمان لما عرفت ان وجود غيره من
العالم فلم يكن قبل الزمان فوجد في حال ابتداء وجود الزمان وانت تعلم ان المقدمة
القائلة بعد امكان وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان مستدرك
في الجواب بل يكفي ان يقال قبل وجود الزمان لا وقت محققا حتى يطلب هناك ترجيح بعض على
بعض فقد وجد الزمان وغيره من الاجسام فلا اشكال اصلا ومع كونها مستدركة فيرد عليه
ما ذكره الشارح من انه يلزم ح ان لا يكون جميع ما لا بد منه في المؤثرية قبل وجود الزمان حاصلا
والمقدر خلافه هذا وقد قيل ان المجيب قد اختار في الجواب الشق الآخر وبين ان ذلك الامر
الذي يتوقف عليه التاثير ولم يكن حاصلا في الازل هو ابتداء الزمان فان قال المستدل
ابتداء الزمان لما كان حادثا احتاج الى مرجح حادث عند حدوثه اجيب بان الفاعل عندنا
مختار فله ان يرجح بلا داع مرجح فيكون قول المصنف والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر اشارة
الى هذا المعنى فيكون من تتمة الجواب عن الدليل الاول لا جوابا عن دليل مستانف ويحتمل ان
يكون اشارة اليهما معا وانما كان لم يكن ما اورده الشارح متجها على الجواب وانما يتجه عليه اذا
اختير في الجواب ان جميع ما لا بد منه في التاثير حاصل في الازل كما توهمه على ما يدل عليه حديث
الترجيح كما قررناه وانت تعلم ايضا ان تقرير هذا القائل يشتمل على استدراك فيه وخلل في عبارة
المتن ايضا اذ يكفي ان يقال ان الفاعل المختار يرجح وجود العالم زمانا او غيره على عدمه بمجرد اختياره
بلا داع   والجواب الصحيح ان يقول اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون
وقت آخر لاجل تعلق الارادة القديمة به وعليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي يكفي في وجوده هذا التعلق يعم الاوقات باسرها
لا تعالى لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في معين فاذا حضر ذلك الوقت
وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على
حضور ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لا ما الذي هو حادث
ينتقل الكلام الى حدوثه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا ينتقل الكلام اليه وان كان حدوثه

يتعلق اخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسلسل
من مقام المنع مع كونه خلاف مذهبه كما مر واما ان تقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج
حدوثه الى مؤثر الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى مؤثر يخصصه
بوقت حدوثه قوله وان كان قديما لذاته يلزم من قدمه قدم الاثر تحقيقه على الاجمال
ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا اصدر عنه بلا واسطة اصلا او بوسائط قديمة ايضا
واما اذا اصدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية عند الحكماء الا ان فيه
التزام التسلسل في الحوادث الذي يخالف رأي المتكلم فلا بد له من عناية في الايجاد وذلك
لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بالقصد ومسلمان فلا اختيار اذا حادث ولا يميل اليه
الا اذا كان هناك ما يرجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى من تركه فكان
بالايجاد يحصل له ما لم يكن حاصلا له ويستكمل بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا
بما يوجب ان يكون المبداء المؤثر في الاجسام موجبا فيكون قديما هذا اعتبار اي
بعض من الاشاعرة ومن اقتفى اثرهم جوزوا ان يرجح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا داع يدعوه
اليه ولذلك انكروا القول بان كل افعال الله تعالى معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار
وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساواة
في جميع الجهات التي يتصور الترجيح بها على ما اشتهر منهم واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل
الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه محال لتعاليه عن المنافع والمضار
فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد والاحسان اليهم واليه الاشارة بقوله وعند
بعض لغاية استكمال الفعل لا الفاعل واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار
بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل لا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في ذاته ولذلك نفوا الاختيار
بهذا المعنى عنه تعالى وقالوا انه كامل في ذاته وصفاته راجعه الى ذاته فعله تابع لفعاله على احسن وجوه ما يمكن
لفيضانها عنه فيكون فاعلا لذاته وغاية لفعله بالمعنى الذي صورناه في مباحث العلل الغائية واما فلنا
نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
ثابت له تعالى اتفاقا قوله ولانه فوق الكمال اشارة الى ان كمال الشيء في نفسه باستجماع جهات

النقصان عنه وحصول جهات الكمال فيه بأسرها وهناك مرتبة اخرى اعلى من هذه
المرتبة وهي ان يكون في رتبة الكمال ورفعة شأنه فيه بحيث يستحيل ان يتصف بالكمال عليا عنه
غيره ولا ينزل عنه النقصان بحسبه فكان في هذه المرتبة اعني ما فوق الكمال لا بد ان يكون
فاعلا مفيضا لكونه فاعلا مفيضا لانه فوق الكمال وهذا هو الغاية القصوى في الكمال اولا
اذ لا يعارضه النقص الكمال بل يحصل لمعارضة ايضا ويلزم من عدم المادة قدم الصورة
لما بين عندهم من ان المادة يمتنع خلوها عن الصورة وان كانت احاده كان الجسم المركب منها قديما
تشخصه وان كانت متعاقبة كان قديما بنوعه وباقي المقدمات المذكورة في الدليل قد سبق اثباتها
البيان في الكتاب وقد عرفت ما فيه اشارة عنه الى ما اعترض هناك على الجواب فارجع اليه
تقرير الرابع هذا هو الاستدلال لا لقدم الزمان على قدم الجسم وتقريره الظاهر
المشهور ان يقال لا يجوز ان يكون الزمان حادثا والا كان عدمه سابقا على وجوده سبقا
يمتنع معه ان يجامع السابق المسبوق اعني السبق الزماني فيلزم ان يكون عدمه مقارنا لزمانه فيكون
الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا
قديمة فيكون محلها اعني الجسم قديما وهو المطلوب واجيب عنه بان سبق عدمه على وجوده انما يلزم اذا كان
الزمان معدوما ثم يوجد واما اذا لم يوجد اصلا كما هو مذهبنا من ان الزمان امر موهوم فلا وايضا
لا نم ان ذلك السبق يستدعي كون السابق مقارنا للزمان ليلزم ذلك الخلف واليه اشير في المتن
بقوله والقبلية لا تستدعي الزمان ولما تقرر هذا التقرير الدليل الرابع تقرر وان تقال قبل كل حادث
حادث لا الى اول وذلك ينافي القول بحدوث العالم اما الاول فلان الزمان لا يقبل العدم بل هو
مستمر وذلك لان كل حادث معدوم قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها القبل البعد وهذه القبلية صفة ثبوتية مخصوصها
الزمان كما مر فقبل اول الحوادث فرضا زمان معين وهو مقدار حركة مخصوصة لا اقوى هي حادثة ايضا
وهكذا فقبل كل حادث حادث لا الى نهاية في زمان مستمر واما الثاني فلان تلك الحوادث المتسلسلة
لا الى اول اعني الحركات المتعاقبة لا الى بداية تستلزم جسما قديما تقرير الجواب ان القبلية لا تستلزم
الزمان فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث زمان حتى يلزم تسلسل الحوادث المنافي لحدوث العالم
وقد عرفت ما فيه اشارة الى ما اورده هناك على هذا الجواب الاول من العلة الغائية الى الكلام

في حادثة ايضا فيتسلسل الكلام
اليها فيتسلسلها ايضا زمان
وحركة مخصوصة ؟

ماخوذ من العلة الفاعلية حيث قال فيه ان المؤثر اما ان يجمع جميع ما يتوقف عليه المؤثرية اولا والثاني ماخوذ من العلة الغائية حيث قيل فيه ان الفاعل لا يجوز ان يكون مختارا لفعل لغاية والثالث ماخوذ من العلة القابلية للمادة حيث قال فيه ان مادة الاجسام يجب ان يكون قديمة والرابع ماخوذ من العلة الصورية بناء على نسبة الزمان والحوادث المتعاقبة بالعلة الصورية لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير التصرف انما قيد التعلق بذلك لان تعلق التاثير في الاجسام جائز للعقول عندهم اي ليس بجسم ولا جسماني اراد بالجسماني الجوهر الذي هو جزء للجسم المطلق كالمادة والصورة او جزء للنوع منه كالصورة المنوعة للاجسام والجوهر المتعلق بالاجسام تعلق التدبير كالنفس الناطقة وذلك ان يقصر الجسماني على ما هو جزء الجسم باحد الوجهين يجعل النفس الناطقة داخلة في المجرد الذي استدل بهذا الدليل على عدمه لانها كالعقل تشارك في ان الباري في ما ليست متحيزة بالذات ولا حالة في متحيز بالذات اي ضعيفة من نفسه الدخل العيب والركاكة الدخل بالتحريك تعالى الله عن هذا الامر وخلل معنى العيب والريبة في الدليل هو الضعف والركاكة فلذلك فسر المدخولة بالضعيفة للرتبة واحد من جميع الجهات اي لا كثرة في ذاته بل هو احدي الذات بلا انقسام في التركيب ولا في صفاته لانها عين ذاته ولا يصدر عنه امران لان الجسم مركب من الهيولى والصورة ولا شك ان صدور المركب عن العلة انما يكون بصدور مفرداته عنها فلا حاجة الى قوله وليست واحدة منهما علة للاخرى الخ لان ذلك انما يتصور اذا صدر عن المبداء احد الجزئين اولا وصدر عن هذا الجزء الجزء الاخر وقد بين فيما بعد انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول احد جزئي الجسم اعني الهيولى والصورة لكنه بالغ في نفي صدور الجسم عن المبداء بان لا بان ذلك اما بان يصدر عنه كل واحد من جزئيه ابتداء والثاني بان يصدر عنه احدهما عن مبداء ويصير علة للاخر فيصدر الاخر عنه او يصير واسطة مطلقة للاخر فيصدر الاخر عن المبداء بتوسطه والثاني اعني صدور احدهما عن المبداء وصيرورته علة او واسطة للاخر باطل فتعين الاول فيلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امران في مرتبة واحدة والمراد بالواسطة المطلقة ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده والتوسط بهذا الوجه يستلزم كون الواسطة بحسب شخصها متوسطا بينهما بخلاف التوسط من حيث الماهية او بتعاقب الافراد كما هو مذهبهم في كون الصورة شريكة لعلة الهيولى الخ

بحث ان يقال لم لا يجوز ان يكون احدهما واسطة للاخر غير مطلقة فلا يلزم ان يصدر عن المبداء امران ابتداء وليس كذلك اي ليس متقدم احدهما على الاخرى بالتشخص لان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة والصورة علة فاعلة لتشخص الهيولى فلا تقدم لاحدهما من حيث انها مشخصة على الاخرى اي الصورة فلان فاعليتها موقوفة على تشخصها اي الصورة سواء كانت جسمية او نوعية لا يتصور كونها مؤثرة وفاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود في الخارج الا للمتشخصات دون المبهمات وتشخص الصور موقوف على المادة لما تقدم انفا من انها علة قابلة لتشخصها ضرورة كون المادة متاخرة عنها لانها معلولة وذلك لان ما عدا الصادر الاول يكون معلولا له قطعا اما بواسطة او بغير واسطة فيكون ما عداه متاخرا عنه متاثرة ضرورة لما فرض للاخصاص بالغرض بينهما على ان اللاحق المذكور في المتن ليس لحوقه بحسب نفس الامر بل بحسب الغرض كما لا يخفى او الجوهر شرط لوجود العرض ممتنع ذلك بان العرض مشروط بالمحل فجاز ان يكون الصادر الاول بعض صفاته نعم ان ضم الى ذلك امتناع كونه فاعلا وقابلا معا تم الدليل عندهم لكن المادة اسنعت عنها صلاحية التاثير لان المادة هي القابلة فقط ان اراد بذلك ان المادة لا يكون مؤثرة وذي علة اصلا فهو ممنوع بل هو مصادرة على المطلوب لانه نفس مع انتفاء صلاحية التاثير عن المادة وان اراد ان المادة لا يكون مؤثرة فيما هو مقبول لها كما يدل عليه قوله ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالقياس الى احد اخر له الوجوب ونسبة الامكان فهو مسلم لكنه لا يستلزم انتفاء صلاحية التاثير عن المادة مطلقا لان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون المادة علة لذلك الشيء بعلة مؤثرة في مقبولها فيلزم اجتماع نسبتي القبول والفعل فيهما وهو مقبولها وهو ممتنع لانا نقول ذلك الاجتماع انما يكون محالا اذا كان من جهة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون المادة قابلة لذاتها وفاعلة بتوسط اخر عليها انه يجوز ان يكون فاعل المقبول هو المبداء الاول ويكون المادة شرطا لتاثيره فلا يجتمع النسبتان في المادة الخ لكانت متقدمة بالوجود على الصورة اي لكانت الهيولى متقدمة بالوجود على الصورة وهو ممتنع لان الصورة شريكة لعلة الوجود

عندهم والجواهر منحصرة في الخمسة فان قلت قد مرت الاشارة الى منع هذا الحصر
لجواز ان تركب جوهر ليس بجسم من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة ومع جواز ان يقال
لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول واحدا من الجزئين لهذا الجوهر ولا امتناع لعدم احدهما عند
الآخر كما في جزئي الجسم قلت هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات اما يكون
هو الجوهر الممتد في الجهات اي الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون مجردا لا في
مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزئي النفس لا يستقل بالتأثير والا لاستقلت بل يكون عقلا
ويلزم المطلوب هنا وكونه مركبا لا يقدح فيه والحق يجوز ان يتعدد آثاره وافعاله بحسب تعدد
تعلق اعتباره ونسبة هذه التعلقات امور موجودة في الاعيان ليلزم تعدد في صفاته الحقيقية عندهم لا يجوز
بل هي حيثيات واعتبارات هي شروط التأثير المبداء في افعاله بعد تسليم الاصول التي هو مبنيها
هذا الدليل تلك الاصول هي ان العقل المرجح اذا كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا واحد وان الجسم
مركب من الهيولى والصورة وان العقل يمتنع ان يكون علة وان الصورة في تشخصها محتاجة الى
الهيولى وان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة وان جميع افعال الكائن النفس بدون توسط
الالة الجسمانية وليست شيء من هذه المقدمات مسلما عند المتكلم وتقول ان تعول عقلا
بعد تركبه موجبا اي سلمنا جميع تلك الاصول قلنا ان تعول ليس للمبداء واحد اي جميع
الجهات بل له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص كالسلوب وهذه الحيثيات
وان كانت امورا متعددة اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شرطا للتأثير فيتعدد آثاره بحسبها كما جوزتم
تعدد آثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية عند ما قرر تعالى تعدد جهاته يستلزم
ان يكون فيه تركيب بوجه ما فيكون محتاجا الى مبداء آخر فلا يكون مبداء اول للانا نقول
انما يلزم احتياجه الى مبداء آخر ان لو كان فيه تركيب بحسب ذاته وكان هناك صفات حقيقية قائمة بذاته
على زعمهم وتعدد جهاته الاعتبارية فلا يوجب تركيبا في ذاته ولا تعددا في صفاته الحقيقية
ولا حاجة الى مبداء آخر فان قيل عروض الوجود المطلق له تعالى عقلي كما صرح به الشارح فيكون
عروض السلوب ايضا عقليا بطريق الاولى ونتيجة ان تعالى انما عرض له هذه الامور في العقل
ان لو كان ذاته جائزة العقل بغيره وهو هم بل باطل قلنا لم لا يجوز ان يكون العروض عقليا انه

انه يتوقف على العقل حتى يلزم انه اذا لم يتعقل لم يكن تلك الامور عارضة له بل
اراد ان تلك الامور العارضة امور عقلية لا وجود لها في الخارج بل في العقل مع انها
مع كونها غير موجودة الا في العقل عارضة له في نفس الامر سواء عقلت او لم تعقل نعم اذا لم
تعقل لم يكن موجودة في نفس الامر لكن اتصاف الشيء بصفة في نفس الامر لا يتوقف على وجود
تلك الصفة في نفس الامر كما ان اتصاف الشيء بصفة في الخارج لا يتوقف على وجودها فيه فان
العمى عارض لزيد في الخارج مع انه ليس من الموجودات الخارجية ونحن نعلم قطعا انه تعالى ليس
بجسم في نفس الامر ولا يعرض الى غير ذلك سواء امكن تعقل ذاته بالكنه او لم يمكن تعريف
الدليل ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها استدل الرياضيون على حركات الافلاك بطرق
اني وهو ان الكواكب متحركة كما يشهد الحس وتلك الحركات تجب ان تكون للافلاك لا للكواكب
في انفسها كما اشير اليه واستدل الطبيعيون على حركاتها بطريق لمي هو ما ذكره ههنا
وانما قال بعض اجزائها التي يعرض لان الاجرام السماوية بسيطة فلا يكون فيها اجزاء
بالفعل بل بالعرض وعقب الوضع بالمحاذاة تنبيها له لان المراد بالوضع ههنا هو الهيئة التي
تعرض بسبب نسبة اجزائها الى الاجسام الواقعة في داخلها وهي المحاذاة لا بسبب نسبة بعض اجزائها
الى بعض فلا يكون شيء من الوضع والمحاذاة لشيء من طبائع الاجزاء المفروضة واجبا
فالسلب عنها جائزة يعني بالنظر الى طبائعها وهذا القدر كاف في المطلوب ولا يقدح فيه جواز كون
تشخصاتها مبداء لوجوب الاوضاع وامتناع الانتقال ايضا هذا الوضع انما عرض من بانتزع
فلا يكون من اجيالك ذوات الاجزاء يجوز التعلق عنه نظرا اليها واعترض بانه لم لا يجوز ان يحصل
جرم الفلك صورة متنوعة لا تشارك فيها جزء الكل كما ان كونه كرة لا تشارك جزؤه الكل فيه
ويكون تلك الصورة مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح في ذلك نوع صحته
او عيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبائعها لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه
قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عائدا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بيانها عليه
هذا الاحتمال حصر العائق الخارجي بعد هذا في ذي المبدا المستقيم والمركب وقد يتوهم ان تساوي جميع الاوضاع
والمحاذاة يوجب امتناع الفعلة لاستدعائها التخصيص بلا مخصص وفساده ظ لان ذلك التساوي يستلزم

جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها
مما اعتبر الوضع والمحاذاة معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية او قسرية   لان الحركة بدون
الميل مح لما ستعرف في مباحث الكيفيات الملموسة من ان الميل هو العلة القريبة للحركة
ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة بهذه المقدمة اعني امتناع الحركة المستقيمة وكذا الحكم
ما يحاوي اجزاء الفلك في الطبيعة بناء على البساطة انما تم في محدد الجهات دون سائر الاجرام الفلكية
فوجب ان يكون في الاجرام السماوية مبدأ ميل مستدير الذي يثبت على تقدير صحته
ما تقدم امكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه
وجود مبدئه بالفعل بل امكان الابدي اي امكان افتراق القطع لا يستلزم وجود المحرك فيه
بالفعل فان قلت هذا انما يتم لو اريد بامكان الحركة المستديرة امكانها الذاتي لكنها
يريد به امكانها الاستعدادي الذي لا يحصل الا عند اجتماع جميع الشرائط باسرها وارتفاع
الموانع بجملتها وح لا بد من وجود الميل المستدير ومبدئه بالفعل قلت لم يلزم من
الدلالة السابقة الا امكان الحركة امكانا ذاتيا واما امكانها بمعنى الاستعداد التام فلم يلزم
منها بل هو ممنوع وقد يجاب بان الامكان الذاتي كاف في ثبوت المط اذ بذلك يمكن التحريك
القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعي ولما امتنع على
الافلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ الميل المستدير   وان على انه يمتنع
ان يصدر عنه على سبيل ذلك الميل بحسب الطبع وذلك لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور
كونها مقتضية بذاتها الشيء وللنفور عنه بل قال هذا انما يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة
واما في الطبع الذي هو اعم منها والكلام فيه فهو ما قيل   الا وهو ميل مستقيم او مركب
يعني المركب من المستقيم والمستدير وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمتنعان
الحركة المستديرة وانما تم هذا الاستدلال اذا انحصر العائق في الجسم فهو ممنوع وقد ثبت ايضا امتناع
الميل المستقيم على جميع الاجرام الفلكية فلا يكون هناك ح ميل مستقيم ولا مركب
بدلالة على وجود الميل بالفعل قد يمنع هذه الدلالة لجواز تخلف الميل عن وجود المبدأ
مع عدم العائق بناء على جواز انتفاء الشرط كعدم الحالة الملائمة فيلا وان لزوم الحركة

لوجود الميل بالفعل بلا عائق فقط لكن قد يقال ههنا ان الاجزاء التي تدور عليها
الفلك كسائر الاجزاء التي لا تدور عليها وان القطبين اللذين صارا قطبي الفلك يساويان
سائر النقط المفروضة فيه فكونه متحركا على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجيح بلا مرجح ويجاب
بان ذلك التخصيص يجب ان يكون لامر عائد الى المحركة وان لم نعلم بعينه ضرورة كون المتحرك بسيطا
لان الحركات اما قسرية اي الحركة الذاتية التي تمة مبدأ المتحرك منحصرة في هذه الاقسام الثلاثة فلا يرد
النقض على الانحصار بالحركة العرضية القائمة بما يجاور المتحرك   لان مبدأها اما خارج
اي مبدأ الحركة ان كان خارجا عن المتحرك ممتازا عنه في الوضع والاشارة كانت الحركة قسرية
وان كانت غير خارج عنه كذلك فان كان صدورها عنه بغير ارادة كانت طبيعية وان كانت بارادة
كانت ارادية فظهر ان تحريك النفس الناطقة للبدن واجزائه عند القائل بتجردها ليس قسرا لعدم
الامتياز وضعا وان تجرد الشعور ليس كافيا في كون الحركة ارادية الا يرى ان الانسان
الساقط عن علو له شعور بحركته وليس ارادية فظهر ايضا ان حركة النبض والنمو والتغذية داخلة
في الطبيعة بالمعنى المراد ههنا   لما عرفت يعني لما علم من ان للفلك ميلا طبيعيا
تحركه ولا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه   لان كل ما يتوجه اليه بالحركة المستديرة
يريد ان كل حد يعرض في مكان المتحرك بالاستدارة يكون توجهه اليه بالتقارب عين هربه عنه
بالتباعد ويكون ترك توجهه اليه عين توجهه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون
المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع في حالة واحدة بحركة واحدة وبالعكس اي يكون المهروب عنه بالطبع
مطلوبا بالطبع كذلك وذلك مح وان كان باعتبارين فيتوقف هذا التقرير على ان كل
متحرك بالاستدارة له مكان كما هو مذهب المصنف ويدل تقرير الكلام هكذا اي كل وضع يتوجه اليه الفلك
بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع ليس توجها الى ذلك الوضع لا بعد امه بل هو عين التوجه اليه فلو كانت
حركته المستديرة طبيعية لزم ما ذكرناه من المحذور وح يعترض بان ترك وضع ليس توجها الى ذلك
الوضع لانعدامه تركه بل الى وضع مثله فلا يكون المتروك عين المط فالصواب ان يقال ان
الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم تركه وطلب وضع وتركه لا يتصور بدون ارادة فان طلب
شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بالشعور والارادة واما الطبع فبلا ارادة

فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كان ما في وقتين وفي عبارة الشرح
اشارة الى التزيين وعلى ايها ورد لا يتجه ما قال من ان الدليل منتقض بحركات
النفس والنبات الى جهات مختلفة مع انها طبيعية كما عرفت وانما يتجه على من يتمسك في اثبات المطلوب بان الحركة
الطبيعية لا يكون علة على ايجاد شيء بل على نهج واحد   والمتروك فيه بالطبع مطلوب با
بالطبع وجد لفظ منه في بعض النسخ فلعله ضمن المتروك معنى المهروب ويعدان معنى المقصود التعبير
عن المعنى المذكور بعبارة اخرى على طريقة العكس   لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع
نفس الحركة اي لا يكون مطلوب الفلك الا الحركة المستديرة وضعا من الاوضاع ولا حدا من حدود
مكانه حتى يلزم ما ذكر من كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع بل يكون مطلوبه نفس الحركة وهي مطلوبة ابدا
غير مهروب عنها فجاز ان يكون طبيعية وقوله غير مهروب عنها حال من الطبع ولو قال غير مهروب عنها
لكان اظهر قوله   فان المحرك الذي هو فاعل الذات معناه ان ما هو فاعل الذات كالطبيعة وغيرها
لا يكون وحده كافيا في اقتضاء الحركة والا لكانت الحركة قارة دائمة بدوام مقتضيها وذلك محال
فالمحرك الفاعل انما يقتضي الحركة لا لذاتها ان جعل الضمير في ذاتها راجعا الى الحركة كما هو
الظاهر كان معناه ان المحرك الفاعل لا يقتضي الحركة لذات الحركة وهو اول المسئلة ولم يصح تفريعه على ما
تقدم لانه يدل على ان الطبيعة مثلا لا تقتضي لذات الطبيعة الحركة ومن البين انه يجوز ان يكون الحركة
مقتضاة للطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء اخر ومع ذلك يكون الحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب
اخر فيكون هو غاية اولى وان جعل الضمير راجعا الى المحرك بتاويل القوة او الطبيعة كان معناه ان الطبيعة مثلا
من حيث انها اي وحدها بل بتوسط شيء لا تقتضي الحركة وصح تفريعه على ما تقدم لكنه لا يكون جوابا
لذلك السؤال ولا يترتب عليه ان الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها   وايضا فان الحركة
لذاتها تقتضي التمادي حقيقة الحركة في حد ذاتها ليست الا التادي والتوجه الى الغير فلا يكون مطلوبة
لذاتها وهذا القدر كاف في اثبات هذه المقدمة   فتعين ان يكون لها ارادة لما ثبت ان تلك
الحركة ليست قسرية ولا طبيعية فتعين ان يكون ارادية لما عرفت من انحصار الحركة الذاتية فيها   فثبت
ان الاستدارة صحيحة بجميع ما تقدم واشارة الى حل عبارة المتن   لان الارادة تقتضي ان يكون
للمريد المتحرك غرض من التحريك فان البديهة تشهد بان الحالة الميلانية المسماة بالارادة لا تتعلق الا بشيء

مشعور به

مشعور به يرى المتحرك الارادي وجوده اولى من عدمه ويسمى غرضا قالوا وبذلك
يتميز الحركة الصادرة عن النفس من الحركة الصادرة عن الطبيعة اذ لا شعور لها ومن الافعال
الصادرة عن المبادي العالية اذ لا غرض لها من افعالها اعلم ان ههنا حركات ارادية بالبداهة
خفية ربما تمسك بها من ينكر وجوب استناد الحركة الارادية الى غاية مشعور بها كحركة العابث
والساهي والنائم لكن الحق ان في العبث غرضا خفيا من اللذة وان النائم والساهي انما يفعلان
لتحصيل لذة او ازالة حالة مملولة او ازالة ضرر لا يبرد ان النوم حالة عطلة بها في التخيل قطعا
لا سيما فيما بين النوم واليقظة وفي الاشياء الضرورية كالتنفس وفي الاشياء التي تجري مجرى
الضرورية كما اذا رأى في منامه شيئا مخيفا جدا او حسنا جدا فانه ربما ينزعج [illegible] للهرب
او الطلب لا يقال   لو كان هولاء لغاية تخيلوها لوجب ان يتذكروا تخيلها لانا نقول
ان تخيل الغاية شيء والشعور بذلك التخيل شيء والحفاظ ذلك الشعور شيء فهذه امور ثلثة
يتوقف وجود المحرك على جميعها بل انه عدمه على عدم واحد منها بعينه ولا على عدم جميعها
بل على عدم واحد منها لا بعينه فوجب الحكم بوجود التخيل بناء على تلك المقدمة البديهية فان قلت
نحن نعلم بالوجدان ان حركاتنا الارادية موقوفة على غايات مشعور بها وجودها اولى عندنا
من عدمها ولا نعلم ان كل حركة ارادية في هذه المثابة فكما قلت   من انصف ولاحظ حالته
الميلانية الوجدانية التي تسمى ارادة جزم بان تلك الحالة في حد نفسها مع قطع النظر عن خصوصية
صاحبها بحيث لا تتعلق الا بما هو اولى بعينا او ظنا وان لم يحصلا كما ادعينا اليه   وذلك الغرض
اما حسي وعقلي اراد بالحسي الجزئي الحقيقي وبالعقلي الامر الكلي كما نبه ويحتمل ان يراد بالحسي ما يدرك
بالحس وبالعقل ما يدرك به وان كان جزئيا حقيقيا   والاغراض الحسية لا تخرج عن ان
لان كل مقصود جزئي لا يكون جذب ملايم ولا دفع منافر عند المدرك لم يصلح ان يكون غرضا
بالضرورة فان قلت   ما ذكرته يدل على ان الغرض مطلقا سواء كان حسيا او عقليا منحصر
في جذب الملايم ودفع المنافر فلم اختص الحسي بالحصر فيهما قلت   لان مبداهما في الحسيات
قوة جسمية يسمى شهوية وغضبية ومبداهما في العقليات قوة عقلية لا يسمى شهوية وغضبية والمقصود ههنا
نفي الداعي الشهواني والغضبي عن الفلك ليعلم ان ميل الغرض من حركته امر حسي   يحصان

بالجسم الذي يتبدل وذلك لان جذب الملائم انما يتصور اذا لم يكن حاصلا ثم حصل ودفع
المنافر انما يكون اذا كان حاصلا ثم يزول وعلى التقديرين لا بد من انتقال وتغير من حال الى حال
وبالعكس اي يتغير ويتبدل من حال غير ملائمة الى حال ملائمة ويلتذ بحصول تلك الحالة الملائمة
واذا تغير من الحالة الملائمة الى غيرها يتألم ويتغضب   لا يجوز تبدل صورها الجسمية الى صورة
اخرى اي لا يتكون ولا يفسد ولا يتبدل صورها النوعية بعضها ببعض ولا يخرق ولا يذبل ولا يتحلل ولا
يتكاثف ولا يتغير مقاديرها زيادة ونقصانا ولا يتحرك شيء من اجزائها ولا ينفصل عنها او يدور شيئا لا يستحيل
اي في كيفياتها ولا في اشكالها والمقدار يتحال لا يتغير فيها الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها
طبيعيا اولى ما تقرر عندهم بهذه المقدمات بامرها وان لم يكن مسلمة عند غيرهم   مجردة عن
الغواشي المادية اي بحسب ذاتها وان كانت متعلقة بالمادة محتاجة الى الآلات مادية في افعالها
وانما سميت العوارض اللاحقة بالشيء لاجل المادة غواشي غريبة لانها ملحقة لا من ذاته بل من
مادته فهي غريبة بالقياس الى ذاته بخلاف ما يلحقه لذاته   لان الحركات واجبة الدوام
وذلك لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه وقد عرفت
ان ذلك انما يتم في الفلك الاعظم لان الزمان مقدار حركته فقط   والمظنون
لا يجب دوامه لان الظن جائز الزوال واذا زال لم يبق المظنون مظنونا وقد يقال الظن وان
جاز زواله في نفسه لكن ربما امتنع زواله لغيره مع انه لا حاجة الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال
وذلك الغرض الممكن الحصول اما ان يكون عائدا الى السافل ويتساوق الدليل اليه   محققا
اي معلوما متيقنا   والا يلزم استكمال الكامل بالناقص اما على التالي وهو ان يكون
الغرض عائدا الى العالي فقط لان العالي كامل وقد استفاد كماله من السافل الذي هو ناقص
واما على الاول وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان ايصال ذلك الغرض الى السافل يجب ان
يكون اولى بالقياس الى الفلك والا لم يصلح غرضا له فيستفيد الفلك تلك الاولوية من السافل فيصال
كمال له فالفلك لاولوية كمال له قد استفاده من السافل فيكمل بالناقص فانه ظلم لا يجوز ان يكون
للسافل كمال ليس للعالي فيستفيد منه وان كان كمال العالي اكثر   لانه اذا حصل
لم يبق طلبه فيجب انقطاعه ممنوع وذلك لجواز ان يحصل على سبيل التدريج شيئا بعد شيء كما يدعون

ذلك في التشبه وح لا ينقطع الحركة   لانه ح لا يكون محقق الحصول الموجب
لانقطاع الحركة هو تحقق اللاحصول لا عدم تحقق الحصول والذي عرف ان دوام الحركات
لا يبتنى عليه انما الدوام لان دوامها لا يبتنى على ما لا يعلم بدوامه   وليس كذلك
لان حركات السماوات متخالفة في الجهة والسرعة والبطء وقد يقال جاز ان يكون ذلك
التخالف لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار
ولا يجوز ان يكون عنصريا اي جوهرا عنصريا على تقدير التشبه بالذات او عرضا له
على تقدير التشبه بالصفة   والا لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متفقة في النوع والسرعة
والبطء انما يلزم ذلك ان لو كان التشبه في الحركة واما اذا كان التشبه في كمال اخر يخص الفلك
او لنفسه فلا   والا لاتفقت الحركات في مناهجها وكيفياتها وذلك لجواز ان
يكون لعقل واحد كمالات متعددة يتشبه في كل فلك في واحد من كمالاته فلا يجب الاتفاق
فيما ذكر فلا يثبت تعدد العقول كما زعموا   فلا يكون دائمة لان الدوام كما ينافي
الانتهاء ينافي الابتداء ايضا   حيث بينا انها حادثة وانه لا يجوز تعاقب الحوادث
لا الى بداية   والحصر فيها ممنوع اي حصر المطلوب في الاقسام المذكورة ممنوع لم لا حصره في انه
اما طلب امر حسي او طلب امر عقلي فان اريد بالحسي والعقلي معنيان متقابلان كما هو فلا يمكن منعه
وان اريد بالحسي ما يدرك بالحواس الظاهرة وبالعقلي ما يكون امرا كليا مدركا بالعقل فممنوع ظاهر
لجواز ان يطلب امرا موهوما وكذا حصر الغرض الممكن الحصول في المظنون والمحقق ممنوع ان اريد
بالمظنون معناه المتبادر وبالمحقق المتيقن وان اريد باحدهما ما يقابل الاخر فلا منع وحصر دعوى
عود الغرض الى السافل او العالي او النفس ممنوع لجواز عوده الى ما يساويه في مرتبة الوجود
وحصول العرض في الذات اي لامر القائم بنفسه وفي الصفة اي القائم بغيره ظ وعليك بالتامل
في الباقي   وايضا يمكن ان ينازع في امتناع طلب المحال وما ذكر من ان الارادة المنبعثة
عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون لشيء محال فكلام خطابي
لا يعول عليه في المطالب البرهانية واليه اشار بقوله وما ذكرتم في بيان امتناع طلب المحال ضعيف

وكل واحدة من مقدمات الدليل يمكن ان ينازع فيها قد مرت الاشارة الى المنازعة
في البرهان فارجع اليها وقس حال الباقية في المنازعة عليها   لان العلة متقدمة بالوجود
والوجوب كما هي متقدمة بوجوده ووجوبها السابق عليه على وجود المعلول ووجوبه السابق
واللاحق وانما اعتبر تشخص الحاوي العلة لان الشيء لا يكون علة موجدة الا بعد كونه متشخصا فانه ما لم
يتشخص لم يوجد واذا لم يوجد لم يوجد فالحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده
ووجوبه من حيث انه متشخص على وجود المحوي ووجوبه واذا اعتبر وجود الحاوي المتشخص في مرتبة لم يكن
للمحوي في تلك المرتبة وجوب ضرورة تأخره بالذات عن وجود الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد وكل ما
لم يجب وكان شأنه ان يجب ممكن فللمحوي في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه امكان وجود ثم ان عدم الخلاء في
داخل الحاوي المتشخص ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس
الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى
الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله يتعذر
تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن
معنيهما وتقاربهما كما لا يخفى وشأن [illegible] بين المتلازمين الحقيقيين وجوبا وامكانا لان حصولهما في وقت
يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب
فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما ان وجود المحوي كذلك بسبب ضرورة
ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا والا لم يكن واجبا
في تلك المرتبة ممتنعا فلا يكون الخلاء ممتنعا لذاته وقد يقال ان اراد بمعلوله الاول متلازمان
مع تخالفهما بالوجوب والامكان فان قيل يجوز ان لا يدعي انهما متخالفان في الوجوب مطلقا حتى يعترض
بما ذكر بل يدعي انهما لا يتخالفان في الوجوب بالغير اذ لو وجب احدهما دون الاخر لامكن انفكاك احدهما
عن الاخر بالضرورة فلا تلازم بينهما قلنا هذه الدلالة مشتركة اذ لو وجب احدهما لذاته امكن
الاخر في ذاته لا انفكاك بينهما ايضا فالنقض متوجه ودفعه بعضهم بان المراد بالوجوب ما هو اعم من
الوجوب بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان الذي لم يخرج الى الوجود والوجوب

ولا شك ان المتلازمين اذا وجب احدهما وجب الاخر مطلقا اذ لو بقي على صرافة الامكان
يتحقق الامكان بينهما مطلقا وللقائل ان يقول ان اراد به انه اذا وجب وجود واحد منهما
في زمان وجب ان يجب فيه الاخر مطلقا لانه لو بقي فيه على صرافة الامكان يتحقق الانفكاك فهو صحيح لكنه
لا يجديه نفعا فيما نحن بصدده لجواز ان يكون وجود المحوي واجبا في زمان وجود الحاوي وان
كان متأخرا عنه في الرتبة فيجب عدم الخلاء في ذلك الزمان ايضا فلا انفكاك فيه اصلا
وان اراد انه ان وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة والا تحقق الانفكاك فنقوض بعض
بالواجب ومعلوله الاول متوجه هذا وقد قيل ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ
يمكن ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فعند وجوب الحاوي لم يجب وجود
المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر
الحاوي واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة   فان الحاوي اقوى
واعظم من المحوي فان قيل جاز ان يقال المحوي اقوى لانه اسرع في تتميم الدورة وايضا
ربما كان اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي في المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول
قطرا ولا شك ان الوهم يذهب الى تعليل [illegible] الحاوي [illegible] المحوي على ان استبعادات الوهم لا
عبرة بها في المقامات البرهانية فلذلك عقبه بقوله ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا علة لجسم اخر
يريد قد تبين مما ذكر ان الحاوي لا يكون علة للمحوي جرما وان المحوي لا يكون علة للحاوي ايضا وههنا
برهان يعمهما وغيرهما ولا بد فيه من تتميم الدليل على وجود العقل   وذلك لان الجسم يفعل بصورته
ان ما ذكره يدل على ان فعل الجسم متوقف على صورته لا على ان الفاعل صورته وقدم في صفات
العلل ما يدل على ان تاثير الصورة بمشاركة الوضع فارجع اليه والمراد بالوضع الذي اعتبر مشاركته
كما لا يخفى جزء المقولة اعني نسبة الشيء الى الامور الخارجة عنه فالمعنى ارجع اليه ثم المراد بالوضع الذي
اعتبر مشاركته كما لا يخفى جزء المقولة ان الصور الحالة في المادة سواء كانت جسمية او نوعية وكذا
الاعراض الحالة فيها تتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى ذلك الغير
من مماسته او مجاورته او مقابلة الى غير ذلك وقد يقال هذه المقدمة بديهية بينة علية باستقراء
الاجسام واحوالها فان تاثير اسخان النار التي في المشرق لا يصل الى الماء الذي في المغرب بل يجاورها

وكذا الشمس لا يضيء كل شيء بل ما يقابلها فلا يرد ان الامثلة الجزئية والتجربة ان فرضت لا تصح
الى علة الكلية ما يكون علة للجسم لا بد ان يكون اولا علة لجزئيه اعني المادة والصورة فلان
علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه مطلقا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح
الرئيس في اشاراته قلت الكلام ههنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير فيما معنى انها لا تستقل
في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان
فاعل الجزء الاخير مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير وقد يجاب
ايضا بان كونها علة مؤثرة في احد جزئي الجسم كاف لنا في الاستدلال لان حصول الايجاد لا يكون الا بعد
وجود وحصول على ان يكون لها وضع لا تعال يلزم مما ذكر ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع
اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده ويوسط قطعا لانا نقول اذا كان للشيء مادة موجودة
كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاده ذلك الشيء في تلك المادة وان الجسم فلما لم يكن
مادة موجودة قبله فلا وضع له ولا لمادته بالنسبة الى الجسم الاخر فلا يتصور تاثيره فيه
ولهذا يعرض قد تبين ان الصور الحالة في المادة والاعراض القائمة بها انما تفعل بمشاركة الوضع
فلا تؤثر شيء منها في الجسم واما النفس فلما كانت مجردة غير محتاجة في ذاتها الى الجسم فلو لم تحتج
اليه في فعلها ايضا كانت عقلا لا نفسا فوجب ان يكون فعلها بمشاركة الوضع ايضا فلا يتصور
تاثيرها في الجسم وبحث فيه بان الفعل لا يتوقف تاثيره على الة جسمانية اصلا وان النفس فجاز
ان يكون بعض افعالها بالالة جسمانية كالكتابة وغيرها وبعضها بغير الة جسمانية بل بذاتها كالتسخير
والاصابة بالعين ونحوها لا يجوز ان يكون تاثيرها في الجسم بذاتها فلا تحتاج الى وضع ولا يلزم كونها
عقلا   وكذلك الهيولى لا يكون علة له لانها انما تفعل بواسطة الصورة التي هو متوقف
عليها وجودها فيكون فاعلا بمشاركة الوضع ايضا واذا لم يجز ان يكون شيء من الامور المحتاجة
في التاثير الى الوضع مؤثرة في الجسم لم يجز كونها شريكة للفاعل في التاثير فالمؤثر فيه اذن ما يفعل
وحده او بمشاركة غيره وعلى التقديرين يثبت المطلوب   لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته
لما كان هذه المقدمة مبرهنة فيما سبق لم يكن منهما موجها فلذلك اورده على سبيل المعارضة
ما يدل على بطلانها فقال لانه لو كان الخلاء ممتنعا   لكان عدمه واجبا لذاته لكن ذلك لان

لان امتناع الوجود بالذات وجوب العدم بالذات متلازمان طردا وعكسا
بالضرورة   ينافي كونه معه اعني وجود المحوي واجبا بغيره لان الواجب بالغير
لا يكون الا ممكنا وقد عرفت ان عدم الخلاء ووجود المحوي متلازمان ههنا
فلا يجوز اصلا تنافيهما في الوجوب بالذات والامكان فاذا كان وجود المحوي ممكنا كان
عدم الخلاء ايضا ممكنا   وللقائل ان يقول حاصله ان وجوب المحوي من الحاوي
يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما في منع تعليل
المحوي بالحاوي وان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي فلا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء
واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة
ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة
لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من ارتفاع امكانه الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء ممتنع
واجبا بل ممكنا اولا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي الحاوي معا لم يكن هناك خلاء اصلا
اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله لانا اذا فرضنا ذلك وليس في داخله محوي كان المكان الذي
هو سطحه الباطن والبعد المجرد الموجود والمفروض في داخله خاليا عن الشاغل هو الذي بدل
البرهان على امتناعه وان الخلاء بمعنى العدم المحض اذ لم يكن محصور الشيء فليس بممتنع كما سلف
وظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي على ان امتناع الخلاء بالذات
منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي فقول
وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه حتى يرد ذلك معنى الممتنع لذاته وصدقه في الخلاء لانه
المقصود الاول من ذلك البحث ههنا الا انه لا يخفى ان ما ذكره جار في جميع الممتنعات لذواتها
وملخصه ان ليس معنى الممتنع لذاته ان هناك ذاتا في الخارج يقتضي العدم لاستحالة على الشاغل
بل معناه شيء يتصوره العقل ويحكم بعد ذلك الشيء المتصور من حيث هو بلا نظر الى غيره اي الحكم بان
اتصافه بالعدم الخارجي انما هو لنفسه لا مدخل فيه لغيره سواء كان ذلك الحكم مطابقا على نظرا ولا
بخلاف الممتنع بالغير اذ الحكم العقلي عليه بان اتصافه بالعدم انما هو لملزومه المتصور بل بالنظر
الى الغير سواء كان حكمه ايضا بديهيا او نظريا وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا

في الخارج ووجوده المتضمن لاستلزامه اقتضاء الموجود وجود الآخر بل معناه ان الشئ
يتصوره العقل ويحكم عليه بانه موجود او من حيث ذاته بلا نظر الى غيره وان كان حكمه بذلك نظرا
الى الممكن فلا يحكم العقل بوجوده ولا عدمه الا بالنظر الى غيره اذا عرفت ذلك فنقول
ان العقل يتصور شيئا ويسميه بالخلاء فيكون عدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور في الخارج
وهو عدم خارجي كما ان عدم الانسان في الخارج عدم خارجي والفرق بينهما ان عدم الخلاء
عدم خارجي لموجود عقلي وعدم الانسان عدم خارجي لموجود خارجي ولا شك ان ذلك الامر
المسمى بالخلاء لا يتصور الا بان يفرض محيط لا حشو له حتى يفرض الابعاد فيتصور الخلاء فيتصور
بذلك ما سبق من ان ارتفاع المحوي مطلقا لا يستلزم الخلاء ويؤكده عدم المنافاة بين كون عدم
الخلاء واجبا لذاته وكونه مستلزما لعدم وجود المحوي واجبا بغيره مطلقا كما قرره فان قلت كيف
جاز ههنا ان يتخالف المتلازمان في الوجوب بان يكون احدهما واجبا بالذات والآخر واجبا
بالغير مع ان الواجب بالغير يجوز ارتفاعه دون الواجب بالذات فيلزم امكان الانفكاك بينهما قلت
كما جاز ذلك في الواجب تعالى ومعلوله الاول الابدي ان امكان ارتفاعه دون الواجب نظرا الى ذاته
لا يقتضي جواز الانفكاك عنه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز الانفكاك عنه واما المتضمنة ان لو امكن ارتفاعه
نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه
ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم
في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم
وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني
فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر مستحيلا هذا وقد قيل اذا لم يكن الحاوي علة للمحوي
ولا معلولا له فلا تلازم بينهما فامكن انفكاك المحوي عن المكان فقد افرض محيط لا حشو له
فامكن الخلاء من غير ان يكون الحاوي علة للمحوي ولا معلولا له وجوابه انا لا نسلم انحصار
اللزوم فيما ذكر من العلة والمعلول فان المتضايفين كالابوة والبنوة متلازمان ذهنا
وخارجا ولا علية بينهما وكما ثبت ان الخلاء ممتنع لذاته لم يكن تحقق الحاوي منفكا عن محوي
بل لا بد منه واعلم ان الدليل الاول من الادلة الثلاثة المزبورة المذكورة لاثبات العقل

العقل مما يعد في البراهين اللمية حيث استدل فيه بحال المبدا الاول على الصادر
عنه اولا وان الدليلين الاخيرين مما يعد في البراهين الانية وان الاخر منهما نوع
مخصوص منها اعني الاستدلال بالمعلول على العلة وهي احد الانواع الخمسة
التي للجوهر اراد ان النفس الناطقة المجردة الانسانية والفلكية نوع واحد من تلك الانواع
الخمسة لان النفس على الاطلاق نوع منها لان النفوس النباتية والحيوانية ما عدا الانسانية
والنفوس المنطبعة الفلكية داخلة في الجوهر الحال في المادة المسمى بالصورة كما دخل فيه الصورة
الجسمية والصورة النوعية العنصرية المعدنية ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس
الانسانية وهي ما يشير كل احد منا بانا ركان يتوهم زريا شرع بعد تعريف النفس مطلقا
في بيان ان النفس الانسانية مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية
في الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان وله تعلق بالذات
واحساس بالآلات وتشارك النبات في قوى المغذية والنامية والمولدة وسائر الحيوانات في قوى
الادراك الظاهرة والباطنة وهذه المباحث تتم تحت الجواهر والكمال هو ما يتم به النوع
به اي يتم به النوع في ذاته وهو الكمال الاول كصورة السرير فانها كمال للخشب السريري لا يتم
السرير الا بها او يتم به في صفاته وهو الكمال الثاني كالحركة التي يتم بها الجسم المتحرك من حيث انه متحرك
فالكمال الاول يتوقف عليه الذات والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على ما
الكمال الثاني الذي يترتب عليه كمال آخر كالحركة بالقياس الى الحصول في المنتهى مثلا هو بالمعنى
الجنس لا المادي قد عرفت ان الذاتي قد يوجد بشرط لا شئ وبهذا الاعتبار يكون جزءا
للنوع ومادة له وقد يوجد لا بشرط شئ وح ان كان مبهما محتملا لان يقال على ماهيات
مختلفة كان جنسا وان كان متعينا متحصلا بنفسه كان نوعا ولا شك ان الانسان وسائر
ويمتاز عنها به — الحيوان والنبات تشارك العناصر والمعادن وغيرها في الجسمية ثم ينضم الى الجسم فيصير انسانا وحيوانا
ونباتا فذلك الامر من حيث انه يقوى على الفعل اعني التحريك وعلى الانفعال اي ادراك
المحسوسات والمعقولات يسمى قوة ومن حيث انه ينضم الى المادة فيحصله نباتا او حيوانا
او انسانا يسمى صورة ومن حيث ان طبيعة الجسم كانت مفتقرة ناقصة فكملت بانضمامه

يسمى كمالا ثم انه يعرف لك الامر الذي هو النفس باعتبار انه صورة لان الصورة
توجب توهم ان يكون حالة في المادة والنفس قد لا يكون حالة فيها كالنفس الانسانية
ولا باعتبار انه قوة يكون القوة مشتركة بين القوة الفعلية والقوة الانفعالية ولان القوة
اسم له من حيث انه مبداء الافعال والكمال اسم له من هذه الجهة ومن حيث انه متكمل
للنوع على ما ذكر في الملخص فيكون تعريفه باعتبار انه كمال اولى واذا اعتبر كونه كمالا كان
الجسم من حيث انه طبيعة ناقصة مبهمة تحصل وتتعين بذلك الكمال والجسم بهذا الاعتبار يكون
جنسا لا مادة احترز عن الكمال الاول للجسم الصناعي يعني ان المراد بالجسم الطبيعي
ههنا ما يقابل الصناعي لا الجسم التعليمي فيخرج بتقييد الطبيعي الهيئة السريرية المحصلة للماهية
النوعية السريرية فانها ليست نفسا وان كانت كمالا اولا للجسم اي يصدر عنه
كمالاتها الثانية بآلات يستعين بها اعلم ان الظاهر ان يحمل الآلي على انه صفة ثانية
للجسم اي جسم مشتمل على الآلة وجوز رفعه على ان يكون صفة كمال اي كمال اول ذو آلة والآلة
فيهما واحد وهو ما ذكره من انه يصدر عنه اي عن ذلك الجسم وعن ذلك الكمال كمالاته الثانية
بالآلات ولم يرد بالآلات اجزاء المختلفة في الجسم فقط بل اراد بها ايضا قوى مختلفة كالغاذية
وغيرها فان آلات النفس بالذات هي القوى وبتوسطها الاعضاء وقوله صورة مجرد
عطف على انه صفة بآلة الجسم واذا ارتفع الآلي ينبغي ان يرتفع هذا ايضا فيقال ذو حيوة واما كان
فليس معناه ان الجسم يكون حيا اذ يخرج عن التعريف النفوس الناطقة ولا قوله بالقوة فالظاهر
من العبارة انه متعلق بالحيوة اي يكون حيوته بالقوة ويكون المقصود به ادخال النفوس
النباتية في التعريف الا انه يلزم ان يخرج عنه النفوس الحيوانية لان حيوتها بالفعل لا بالقوة فالصحيح
اي ان يفسر قوله ذي حيوة بالقوة بما يشار له الكل ويفسر بما ذكره من ان معناه انه يمكن ان يصدر عنه
ما يصدر من فاعل الحيوة الخ واعترض بانه ان اريد بفاعل الحيوة ما يتوقف من الافعال
على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس
النباتية وان اريد بها الافعال الصادرة من الاحياء سواء توقف على الحيوة او لا
فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية باسرها والنفوس الحيوانية ما عدا النفس الانسانية

النفس النباتية ح

وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء
واجيب عنه بان المراد منه البعض كما يشير اليه قوله ما يصدر من فاعل الحيوة وصور
المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بتقييد الآلي فانها تفعل افعالها بدون آلة تفعل بها
ومن آثارها واطلاق النفس على الارضية والفلكية باشتراك اللفظ يعني على الرأي الآخر
الذي هو المشهور واما على الرأي الاول فلفظ النفس يطلق عليهما بمعنى واحد هو مفهوم التعريف
المتناول لهما كما صرح به ومنهم من قال ان التعريف المذكور يختص بالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية
ولا يتناول النفوس الفلكية على الرأي الاول ايضا ومن ذلك يا معنى ذي حيوة هو ما ذكره من انه يصدر
عنه بعض افاعيل الاحياء ومعنى بالقوة ان ذلك الفعل الصادر عنه قد يكون بالقوة كما في النفوس
النباتية والحيوانية فان الحيوان مثل اليس ما في التغذية والتنمية والتوليد لا في الادراك والحركة فيخرج بهذا
القيد اعني بالقوة النفوس الفلكية بانها وان كانت كمال اول لجسم طبيعي آلي لانها لا يصدر عنها افاعيل
الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من فاعل الحيوة دائما اعني الادراك والحركة الارادية وان اردت
ان تعرف كل واحد من النفوس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قلت النفس النباتية كمال
اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويولد مثله والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من
جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الكليات
والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين قال الامام في الملخص زعم المحققون
انه لا يمكن النفس على النباتية والحيوانية والانسانية بحيث يتناول النفوس الثلث لانها ان عرفت بما يصدر عنه
فعل كان الفعل والطبيعة نفسا وان عرفت بما يفعل بالقصد خرجت النفس النباتية وان عرفت بما يصدر عنه
افعال بالآلات خرجت النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولة على هذه الاشياء الا باشتراك اللفظ
ورد ذلك بان الشيخ صرح في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة
واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فههنا المعنى مشترك بين الكل لان ما لا يكون مبدأ لافاعيل
كذلك اما ان يكون مبدأ لافاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية النباتية والحيوانية
او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس الفلكية واعلم
ان ما ذكره تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها

اضافتها الى الجسم الذي سيتشكل فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في حد البانی
من حيث انه بان ان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان ولذلك صار النظر في النفس وان كانت مجردة
بحسب ذاتها من العلم الطبيعي الذي يبحث عن احوال الجسم من حيث انه قابل للحركة والسكون   اراد
ان يبين ان النفس الانسانية مغايرة للمزاج يعني اذ عرف النفس على الاطلاق ثم شرع في بيان احوال النفس
الانسانية التي يتوصل بها الى معرفتها من حيث ذاتها واحكامها لانها اهم مباحث النفوس كما انها وسيلة
الى اهم المهمات اعني معرفة ذاته تعالى من صفات العليا ولذلك اشتهر فيما بين سلاك الطريق من عرف نفسه فقد
عرف ربه وذلك اما بطريق المخالفة او الموافقة   منازعا الى الانفكاك اي متى ما صح متنازعا الى الانفكاك
لما مر ان صورها النوعية يقتضي حصولها في امكنتها الطبيعية المختلفة   اما جبرها على الاجتماع والتالف
النفس تعالى اجبره على الامر اذا الزمه عليه وقد منع انحصار المجبر على الاجتماع في النفس لجواز ان يكون الجابر
عليه رب النوع او غيره   فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام لان حصوله موقوف على تفاعل
الكيفيات المتضادة الموقوف على الالتيام وان الالتيام يتضمن مجالها الكلية بسطوحها المتكثرة بل على امر
[…] ان المركبات مستعدة بهذا سؤال مشهور فيما بين القوم حاصله ان الحكماء زعموا ان المركبات
انما تستعد لقبول صورها وكمالاتها لاول من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم من ذلك تقدم الامزجة
على تلك الصور الكمالات وههنا يزعمون ان النفس الحيوانية التي هي صورة للحيوان بل النفس الانسانية
هي كمال اول للانسان جامعة للعناصر اما على الالتيام التي يتوقف عليه المزاج فيلزم ان يكون الصور الحيوانية
والنفوس الانسانية متقدمة على الامزجة المختلفة الحاصلة لابدان يكون للحيوان والانسان وهذا ابطال صريح
وتلخيص الجواب ان نفس الابوين يجمع بقوتها المسماة بالجاذبة اجزاء غذائية ثم تصير باخلاطها وتوجد من الاخلاط
بالقوة المسماة بالمولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لتصير انسانا وتصير المادة بتلك القوة
مستعدا تكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني تحفظ كالصور المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم
تزايد كمال الحسب استعدادات اكتسبها هناك الى ان تستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال
النباتية الحيوانية ثم يتكامل الى ان تستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن
الى ان يحل الاجل فعلوا او جميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد من الكمال
واسم النفس يطلق على الثلث الاخير منها فاجهد على احكام امرها نفس لبدن المولود وقد انكشف بتلخيص الجواب ان

فيجذب غذاء ويضيفه الى تلك المادة
فتنمو وتتكامل المادة الى ان تستعد لقبول
نفس تصدر عنها مع ما تقدم الافعال صح

وانما قال سوء الظاهر لان النفس يعتبر
الادراك كلها كان اوجبها ان اماه لنفس ناطقة
وكذا الحركة الارادية بتلك النفس واما الافعال
النباتية فانه يستعين صدور ما صح

ان مادة بدن الانسان تخلع صورة وتلبس اخرى الى ان تستعد لتدبير النفس الناطقة
وهذا اسوا الظاهر لا كما توهمه بعضهم من ان البدن الانساني يشتمل على صورة معدنية تحفظ التركيب
وعلى نفس نباتية للتغذية والتنمية والتوليد ونفس حيوانية للاحساس والحركة الارادية وتتعلق به نفس
ناطقة لادراك المعقولات وانكشف ايضا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على النفس الابوية
ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل في الرحم باستعدادات اكتسبها هناك
يتوقف على نفس الامر لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور تستند اليها ويتوقف عليه الصورة الفاعلة
للافعال النباتية وان المزاج الحاصل للتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود
ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على
هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود
بابداء الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون المزاج موقوفا على النفس سواء كانت
نفس المولود او نفس غيره مع توقف الكمالات الاولى للمركبات على المزاج بلا دور […] بعض
وانما تعرض لبيان مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس هي المزاج
التي يتفق بلا شي البدن   والمزاج بانها تستعرض عليه بان المانع للنفس عن الحركة
او في جهتها سواجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى سفل فمانع الحس للنفس عن الحركة على الارض
وفي الصعود الى موضع عال هو المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة لشيء منهما
لانه اذا اورد كيفية مضادة للكيفية المزاجية يعني واورد على البدن كيفية مضادة
للمزاج كما اذا غلب عليه برودة شديدة او حرارة شديدة فانه تبطل الكيفية المزاجية لا محالة
ويحدث كيفية اخرى متشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه مع ان النفس باقية غير باطلة لكونها مدركة
لتلك الكيفية المضادة ولا يمكن ان يكون المدرك لها هو الكيفية المزاجية لانه تبطل بها والكيفية
المزاجية الكلية العارضة […] والادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل عن نفسه
وملخص هذا الوجه ان يقال لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك
باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها
وان كانت كيفية مضادة له تعدم بها فكيف يدركها   معطوفا ان يريد ان قوله

الادلة

سلمنا انه وقوله لبطلان معطوف على قوله لاستحالة الدور لا على قوله لما هي شرط فيه
وان قوله ولما تبع الفعل عنه بالعكس الكلام   لا يغفل عن ذاته اي عن تصور ذاته التصديق
بثبوته في جميع حالاته ونبه على ذلك بان الانسان وان كان فطنة صحيحة ورجع نفسه في غير هذه الحالة
لم يشك انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا اختل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يغفل عن ذاته
عن ذاته ولا يلزم من غفل النائم والسكران عن تلك النفس عند ذكرهما عند زوال العارض
ويغفل عن بدنه وعن اعضائه الظاهرة وذلك بان نتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة
لا يبصر شيئا من اجزائه ولا تتلامس اعضاؤه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن
ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن
ايضا وعن القوى الحواس سرا مع كونه مدركا لذاته رتبتها فلا يكون في ان شيء منها ورد ذلك بان
الانسان عند ما يجري اراده الا ان الالة الجسمانية التي هي جزء البدن وان سلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء
العضلية عن الاعراض والقوى الحالة فيها   لتعريف ان ههنا امورا المزاج والبدن واعضاءه الظاهرة
والباطنة واجزاءه التي هي اصغر من اعضائه والجسمية الممتدة في الجهات متبدلة دائما بالتحلل والاغتذاء والنمو مع ان النفس
باقية بحالها من اول العمر الى اخره كما يحكم به البديهة فهي مغايرة لتلك الامور واعترض ايضا بان التبدل
انما هو في الاجزاء العضلية واحوالها دون الاجزاء الالية التي هي النفس   اي كونها ليست بجسم ولا
جسمانية فان قلت لما بين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن
او جزءا منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما بين انها ليست المزاج ولا القوى ولا
الحواس تبين انها ليست بجسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره قلت لم يعلم ذلك اذ
ربما ذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن وانها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة واعلم ان
معنى التجرد ان لا يكون ذا وضع اي لا يكون متحيزا بالذات او بالتبع فيشتمل على نفي الجسمية والجسمانية
على معنى تعرض له   اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة يريد ان النفس الانسانية مرتسم فيها صور كلية
منطبعة على حد ما منكثرة وتلك الصور يجب ان يكون مجردة عن العوارض المادية المستلزمة لقبول الاشارة الحسية
اصالة او تبعا فلا يكون محلها جسمانيا فكذا يجب ان يكون محل تلك الصور اعني النفس الناطقة مجردة عن تلك العوارض
ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون

من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد اضافة يلحظها النفس من هناك كما يدرك بها النفس من
الجزئيات في الاتها بل لجواز العلم بمجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة في شيء اصلا سلمنا لكن جاز
ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار مع ان لا يكون هذه الصورة
كلية مشتركة بل الكلي المشترك هو ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالاعراض المادية ان لا يكون
ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها
انما يلزم ذلك اذا كان حلول الصورة فيها على نحو حلول الاعراض في محالها وهو ممنوع سلمناه لكن اتصاف
الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها فيجوز مطابقتها للكثير من
من حيث ذاتها والسؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق فيما سلف
فلان في المعقول ما قد عرفت ان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع
فعدم انقسام الحال الى تلك الاجزاء يستلزم عدم انقسام المحل اليها وهذا المقدار تم المطلوب لان الناطقة
اذا لم ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع لم يكن جسما ولا جسمانية فالمراد بعدم انقسام بعض المعقولات عدم انقسامه الى اجزاء
متباينة الوضع ولو حمل على عدم انقسامه مطلقا لكان الاستدلال مشتملا على ما ذكره مستدركا واياما كان يتجه ان يقال
ان اراد عدم الانقسام بالفعل فمسلم اذ لو كان كل معقول اي مرتسم في القوة العاقلة منقسما بالفعل لزم ان يكون
كل معقول مشتملا على معقولات غير متناهية بالفعل فيلزم ان يكون الذهن محيطا بما لا يتناهى دفعة لوجوب كون معقولات
المعقول من حيث هو معقول مرتسمة هي في العقل ايضا كما ذكره وان اراد عدم الانقسام مطلقا اي لا ينقسم بالفعل ولا
بالقوة فممنوع وما ذكره لا يثبته لانه لان قبول الانقسام بالقوة لا يستلزم ان يكون لكل معقول معقولات غير متناهية
بالفعل وقد يجاب عن ذلك بوجهين احدهما ان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم
المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية ايضا كذلك واشار اليه الشارح بقوله
فاذا اعقل الواحد من حيث هو واحد آه ويرد عليه انه لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة
الى اجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك الاجزاء فجاز ان يكون محلها منقسما في ذاته الى اجزاء
متباينة الوضع والثاني ان انقسام الصورة العقلية الى اجزاء بالقوة لا يجوز ان يكون الى اجزاء متخالفة لما بينه
والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة الاجزاء لها
في تمام الماهية لا تشك في كل من تلك الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل اذ حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها

للعوارض

ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية
فيكون الصور العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية ورد ذلك بان
الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن
مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا   لان انقسام المحل الى الاجزاء بحسب
الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء كذلك فيثبت ان النفس الناطقة لا تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل ما هو ذي
ينقسم اليها فالناطقة ليست مادية وهو المط   والجواب عن الاول قد سلف تحقيقه بما فيه غنية عن اعادته وقد ناقش
في ان الصورة العقلية يحل في العاقل ان انقسام المحل من حيث ذاته لا باعتبار طرو طبيعة اخرى   قال الامام
في الملخص انكم اذا اعتقدتم الحلول على وجه لا يجب انقسام الحال بانقسام المحل فلم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية
في القوة الجسمانية على ذلك الوجه   والجواب على الكتاب حاصله ان هذا الدليل مبني على ما حدس من كون
النفس الناطقة قائمة بذاتها فلا يتجه جواز كونها عرضا ماديا غير منقسم كالنقطة   والقوى المعارضة
لا مدرك ذاتها ولا يكون ادراكها بها قد منع ذلك حتى يقوم عليه برهان ودعوى كون ذلك الادراك مشروطا
بتجرد المدرك ع فان البهائم مدرك ذواتها وليس لها نفوس مجردة واما عدم انطباع الكليات في القوى المعارضة
للمادة فلانها لو انطبعت فيها لصارت مكنوفة بعوارض مادية فلا يكون كلية وقد عرفت ما يرد عليه مفصلا
في الوجه الاول   قوله   والا يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة فان قلت المنفعل ان كان الجسم الذي هو
محل الناطقة كان اللازم ان يحل في تلك الصورة المادية صورة ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة
واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المنفعل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة
مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في الماهية قلت المنفعل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة
في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة
لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان
احديهما عينية الاخرى عقلية وقد يجاب ايضا بان حلول احد المثلين في الاخر محال كحلولهما في محل واحد
اذ لا تمايز بينهما ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما وفيه منع لان نسبة
العارض الى المحل مغايرة الحال للمحل ونسبته الى الحال مغايرة لها كالتي في محل لاخر وهذا القدر كاف في
التمايز   وقد اعترض عليه هذا بانا لا نسلم حصولها انا لا نسلم ان القوة الحالة في جسم لو تعقلت صورته

صورته الجسمية او النوعية لزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة كما زعمتم وانما يلزم ذلك
اذا كانت الصورة العقلية مساوية للامر الخارجي في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر
الخارجي قد يكون جوهرا قائما بذاته كما في السماء وصورتهما ليس كالمتساوية من الجوهر والعرض في
تمام الماهية   وان تم حديث المناسبة فقياس مقتضى عدم الحكم بالمساواة في تمام الماهية بين الصورة العقلية والامر
الخارجي الى السواد والبياض كما مع المعاكسة   وايضا لا نم ان العاقل اي ان تعقلنا ما يماثل
الصورة العقلية الخارجية لم يلزم اجتماع مثلين في محل واحد وذلك لان احدى الصورتين حالة في العاقلة
والاخرى في محل لها   وايضا يلزم تعين ان الدليل هذا نقض اجمالي اي لو تم ما ذكرتم لزم ان لا تكون
النفس عالمة بصفاتها وذاتها او غير عالمة بها دائما لان عين الصفة القائمة بها ان كفت في تعقلها اياها كانت
متعقلة اياها دائما وان لم يكف لم يمكن تعقلها اياها ابدا والا لزم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس الناطقة
وكلاهما محال فان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره   قوله   والجواب عن الاول ان ماهية الشيء عبارة
عما حصل في العقل من ذلك الشيء دون لواحقه الخارجة عنه   يسلم عليه ان هذه مجرد دعوى خالية عن الدليل
فلا تسد المط وان اراد انا نعني بماهية الشيء ما ذكره اعني ما حصل منه في العقل مجردا عن تلك اللواحق فلا نسلم
ان ماهية الشيء بهذا المعنى هي ماهيته الحقيقية اعني ما به الشيء هو هو ولم يعلم ان الحاصل في العقل كذلك وايضا قد تقرر
في صدر هذا الكتاب ان الصورة العقلية تخالف الخارجية في كثير من اللوازم ولا شك ان تمام حقيقة الشيء لا يخالفه في شيء
من اللوازم   والجواب   عنه ما تقرر فيما سبق من ان الموجود في الذهن هو ماهية الشيء لا شبح منه يخالفه في
الماهية وان الصورة العقلية تشارك الامر الخارجي في لوازم الماهية وان تخالفا في اللوازم التي هي بحسب خصوصية احد الوجودين
وهي المراد بقوله في كثير من اللوازم فلا اشكال   قوله بطل لان المعقول من السماء ليس الا نفس ماهية
السماء وذلك لما تقرر في مباحث الوجود الذهني كما اشرنا اليه آنفا فلا يرد عليه ح ان الدليل هو عين المدعى
كما توهم   بعد اشتراكهما في مطلق اللون اي السواد والبياض نوعان متخالفان بالحقيقة
مشتركان في الماهية الجنسية التي هي اللون وفي كثير من العوارض كما ذكرتم واما السماء الموجودة في الخارج وصورتها
العقلية فهما فردان من نوع واحد متساويان في تمام الماهية ومختلفان في كثير من العوارض ولا شك ان المناسبة
بين فردين من نوع اتم واقوى من المناسبة بين نوعين من جنس ثم ان اعتبر الصورة العقلية ولو اقتربت تلك الصورة
العقلية للوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين الموجود الخارجي وهذا اعني ماهية الشيء اعني به الشيء هو هو الاخر

الدعوى ك

وأما حديث كون الصورة العقلية بالوجود الخارجي وما يتبعه عرضا مع كون ذي الصورة جوهرا
فكاذب لأن الجوهر هو الموجود لا في موضوع بحسب الوجود الخارجي وصورة السماء وإن كانت قائمة بالنفس لكنها
بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهرا ولهذا صرح القوم بكون صور الجواهر جواهر
وما يقال في جواب الحديث من أن المعقول من السماء له اعتباران الأول أنه قائم بالنفس من حيث إنه
صورة مطابقة للسماء فهو بهذا الاعتبار الأول عرض والثاني أنه ماهية السماء فهو من حيث إنه ماهية لها لم يكن عرضا
فليس بشيء يعتد به   إنما يكون فاعلا بمشاركة الجسم وذلك لأن الفعل لا يوجد وذلك لأن الفعل يتوقف على
وجود الجسم فكذا ما يتوقف عليه فعله أيضا وذلك لأن القوى الجسمانية إنما تفعل بمشاركة الوضع المتوقف على
الجسم   لما كان فعلها بمشاركة الجسم فقد يقال نسبة المحل إلى الحال لا تقبل إلا بالفعل ليس يلزم
من كونه فاعلا بمشاركة الجسم كونه قابلا بمشاركته لا يقال إن الدليل الأول يوجب المشاركة
في الفعل والقبول معا لأنا نقول المشاركة اللازمة منه أن يكون للجسم مدخل في الصدور بتوسط مدخليته في
وجود الفاعل القابل وذلك حاصل سواء حل المقبول في ذلك الجسم أو لا فيجاب بأنه إن سلم أن له مدخلية ابتداء
في حلول المقبول لم يلزم أيضا أن يكون المقبول حالا في ذلك الجسم لجواز أن يكون له مدخل في الحلول لا من هذه
الجهة   فإن قيل الغرض أي إذ علمنا أن الصورة العقلية مماثلة للصور الخارجية وجب أن الصورة الحالة في الآلة
يجب أن يكون حالة في محلها أيضا لزم اجتماع المثلين في محل واحد لكن المحال على الوجه المحال سيما أن لا يتميز أحدهما عن الآخر
أصلا بل ها هنا وجه آخر يتميز به أحدهما عن الآخر في الجملة وذلك لأن إحدى الصورتين حالة في محل العاقلة فقط والأخرى
حالة فيها وفي محلها معا وهذا القدر كاف في الامتياز فلا استحالة وتقرير الجواب أن هذا النوع من الحلول
أعني الحلول الذي هو إدراك أي اقتران أحد الشيئين بالآخر ولا شك أن اقتران شيء بأحد الشيئين المتقارنين دون الآخر
غير معقول فيكون الصورة الخارجية المقارنة لمحل القوة العاقلة مقارنة للعاقلة ومحلها معا فلا فرق بينهما أصلا
ومع ذلك نقول إن المحذور المذكور أعني اجتماع المثلين في محل واحد باق بحاله وذلك لأن الصورة العقلية المساوية
في تمام الماهية للصورة الخارجية حالة في القوة العاقلة الحالة في محل الصورة الخارجية والحال في الحال في الشيء حال في
ذلك الشيء فيجتمع في ذلك المحل صورتان متماثلتان ويتجه عليه أن الحلول ليس عبارة عن المقارنة على أي وجه
كان بل على الوجه المعتاد له إلى غير ذلك أولا ترى أن السرعة المقارنة للحركة المقارنة للجسم مقارنة له إذ يصح أنها حالة
في الحركة بأعيتها إياها دون الجسم وذلك لأنها كيفية الحركة لا كيفية الجسم فجاز أن يكون الصورة الخارجية مقارنة للقوة

للقوة العاقلة ولمحلها معا ولا يكون تابعة إلا لمحلها فقط والصورة العقلية بالعكس فلا يلزم
عدم الامتياز وبذلك يعلم أن الحال في محل لا يجب أن يكون حالا في ذلك المحل على أنه لو سلم لم يلزم محال
أيضا لأن ما ذكر في امتناع اجتماع المثلين في محل إن تم فإنما تم فيما إذا حلا فيه بلا واسطة والصورة العقلية
حالة في محل العاقلة بواسطتها وذلك يكفي في الامتياز   والنفس مدركة للقسم الأول آه فإن قيل
إذا كان إدراكها لذاتها من القسم الأول لزم أن يكون مدركة لإدراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية
أجيب بأن العلم بالعلم ليس أمرا زائدا عليه إذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة أخرى متساوية لها لزم
اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ورد بحث لأن العلم بالعلم وإن كان متحدا معه
بالذات لكنه مغاير له بالاعتبار فيلزم أن يكون علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار في حالة واحدة وأنه باطل
وأيضا نحن نعلم بالضرورة أنه لا يلزم من علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم
والشجاعة وغيرها وقد يجاب عن الأول بأن المستحيل أن يثبت للنفس في حالة واحدة علوم غير متناهية متغايرة
بالذات وعن الثاني بأن علمنا إنما هو على التصديق بتلك الصفات لا على تصورها فإنه دائم وكل إضافية فإن
إذا كانت الصفات قائمة بالنفس كفى في تعقلها آثارها وجب أن تعقلها النفس مع إثباته لها سواء كانت إضافية أو حقيقية
محضة أو حقيقية مستلزمة للإضافة قلت لا سبيل للعقل إلى الإضافات إلا بعد تعقل المضاف إليه
فإذ العقل للصفات الإضافية يمكن أن يتعقل الإضافة التي بينهما أو بصورتها فلذلك لم يمكن تعقل الصفات الإضافية
وأما الكلام في الحقيقية المحضة والحقيقية المستلزمة للإضافة فإن تعقلها أنها كانت في حكم المحضة وإن تعقلت مع الإضافة
كانت في حكم الإضافيات   تقرير الوجه الخامس هذا الوجه قريب من الوجه الأول فعلم ما يرد عليه مما
أوردناه هناك   تقرير الوجه السادس أي لو كانت النفس الناطقة منطبعة في جسم لكان تعقلها
بالآلات الجسمانية لما تقرر من أن القوى الحالة في الأجسام إنما تفعل وتقبل بتوسطها ولو كان تعقلها بالآلات
الجسمانية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال وضعف وذلك لأن اختلال شرط
الفعل يوجب اختلاله قطعا كما يرى في قوى الحس والحركة التي للشيخ في البدن فإنهما يضعفان لضعف البدن
لكن الإنسان في سن الانحطاط ما تقوى تعقله ويزداد وإن كانت الآلات البدنية في النقصان والانحطاط
وإليه أشار بقوله ولهذا فإنه قد تقوى أحواله الذاتية مع أن الجسم صار ضعيفا وتوضيح المقام بما ذكر
من أن حدوثه لا يعقل إلا بحسب التمرن والاعتياد كما إذا أحس بالشيء مرارا كثيرة فإنه يحصل للحس تمرنه

يدرك الحس بسبب تلك الهيئة وذلك الجزئي ومعاينة مرارا واما بحسب التجربة كما اذا كان لشيء جزئيات
متعددة وحصل للحس شعور بها على التعاقب كل جزئي منها تعرض عليه كان له وجود احساسا به ما عرض عليه
قبله ركب بحسب القوة العاقلة فكل قوة كما تم اقتدارا كانت اجود فعلا والانسان في سن الانحطاط
يكون اجود تعقلا من سن النمو بالوجوه الثلاثة ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني التمرن والتجربة
دون الوجه الاخير فانه لا يكون للانسان مع احد يصير اداما سمعا والفرق بين قوى الحس والحركة وبين
القوة العاقلة انما هو بهذا الوجه فان العاقلة قد يزداد اقتدارها على الفعل عند اختلال الالات البدنية
بخلافهما او لا تتصور حينئذ ازديادا واقتدارهما على الاحساس والحركة وان كانت الهيئات المتمدنة بالتجربة
الموجبة لوجوده الاحساس والحركة باقية فيهما ومما يعارف من ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا
وينتقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الالة فيكون حالة في الجسم فجوابه ان اختلال الفعل باختلال
الالة لا يدل على ان الفاعل حال في الجسم عامل لها لانه او جاز ان يمنعه في آخر العمر عن تعقله الذي هو بذاته
اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازديادا والتعقل عند كلال البدن فانه يدل
على ان تعقله معقلا بالة بدنية واعترض الامام بانه يجوز ان يكون شرط بقاء كمال التعقل صدا معينا
من اعتدال الالة بالفعل فما في سن الانحطاط يكون النقصان وارد على الزائد على ذلك الحد فلذلك لم يختل
التعقل ثم انه اذا وقع اختلال في ذلك الحد في آخر سن الانحطاط اختل التعقل ايضا ورد عليه بان بقاء
ذلك الحد لا يوجب الا بقاء القوة العاقلة على حالها لكنه مزداد في سن الانحطاط والكلام في ان ما هو بذلك
الازدياد وكما لا يعدم الاختلال كما توهم فاجاب بمنع الازدياد وزعم ان العاقلة باقية على حالها في
سن الكهولة وقد اجتمع عندنا علوم كثيرة مع عدم الاختلال في الحد المعتبر من الاعتدال فكمال التعقل فلهذا
صار الكمل قال ولئن سلمنا الازدياد فلم لا يجوز ان يقال ان المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق
للقوة العاقلة من سائر الامزجة فلا جرم قويت القوة العاقلة … لان القوى المنطبعة في الاجسام تكل
وتضعف آه تشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر بل نقول ربما يبلغ وهن القوة وكلالها حدا تعجز معه
عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس كالشعاع لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد
لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وكذا في الذائقة واللامسة
وكان قوة الحس قد يطلب بالوهن والكلال وتم القياس فما ذكره بقوله وذلك لان فاعليها آه واراد

وازدادوا بالفعل فيها معنى القوى الشاملة للتأثر والتأثير فانه اطلق الفعل ههنا على الادراك الذي
هو تأثر وانفعال ويعتبر به ما ذكره وان انفعال القوى البدنية لا يخرج عن انفعال الة المدركة فلان فعلها
الاحساس الذي هو تأثر من المحسوسات وتارة الحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحريكها الذي هو انفعال
ايضا ولا شك ان الانفعال لا يكون الا بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المعاد منه فهو منشاء فعل
الفعل لما كان مقتضى طبيعة القوى يختلف نوعا منها احسب بان القوى ان اقتضت بذاتها تلك الافعال
الا ان طبايع العناصر التي يلتئم منها موضوعات تلك القوى كالعين مثلا لا تقتضي تلك الافعال فيقع بين
القوى وطبايع العناصر تنازع وتقاوم وانما فيوجب الوهن والضعف في الموضوعات والقوى جميعا
ان النفس الناطقة لا يكلها تكرار الافاعيل بريد ان تكرار الافاعيل من القوى البدنية يكلها وانما ذلك لاجل
النفس الناطقة بل بانها تقويها وتشحذها كما في توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان النفس تتقوى بذلك وتزداد
كمالاتها فلا يكون الناطقة قوة بدنية وانما قلنا فقد لا بكل النفس الناطقة ولم نقل لا يكلها اصلا لان القوة
العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية التي هي بدنية فقد تضعف عن التعقل لضعف معاونها
لا لضعفها في ذاتها قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع
بدنية فلا يقدح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض ورد بان القياس المذكور يأباه مقنعة
للمسترشدين اي الذين لا يخطرونها يعني لا يقصد طالبين الوصول الى ذلك المطلب الذي توسل بهذه
الوجوه اليه وان لم يكن مسكتة للجاحدين اي الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق اذ يمكنهم منع
مقدماتها والرد عليها كما بحثت على ذلك في تقرير تلك الوجوه واعترض بان مقدمات تلك الوجوه
ان كانت يقينية وصورها صحيحة عارية عن الفساد افادت يقينا للكل والمناظر الجاحد بها بعد ما كابرا
فلا يلتفت اليه وان لم تكن … فلا يمكنه جحودها بعد العلم بصحتها وان لم تكن المقدمات يقينية او لم تكن صورها
صحيحة لم تفد يقينا للمسترشدين ايضا لا فرادى ولا مجتمعة اجيب بان مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء
فيحتاج الى تجربة او حدس او غير ذلك مما يوضحها ويزيل الخفاء عنها فكلاهما سبيل الى الزام الجاحد بها لكن
المسترشد الطالب للحق يا ذعاهن العناد ينتفع بها اما بكلها او بعضها فيندرج منها الى انكشاف
المطلب بها بلا رتبة فيه وانما تعاوت المسترشدين في اطمينان القلب ببعضها دون بعض لتفاوت الخفاء
الذي في تلك المقدمات وتفاوت اذهانهم فيتفاوت استعداداتهم بقبول التقسيمات التي فيها نوع خفاء والحج

الاقناعية العلمية يكون كذا اي لا تركيب الا من تلك النفسيات وبعيد النفس للترشد بين خلاف
الاقناعيات المستعملة في الخطابة فانها عبارة عما يفيد ظنا ما صادقا او كاذبا فتامل
وايضا ربما تعلق النفس لقبول الشجة وذلك لان الدليل النفسي الذي فيه نوع ضعف ربما يفيد لبعض
لبعض الاذهان بل فادة ظنا ثم ايد بدليل اخر من جنسه يقوي ذلك الظن حتى ينقلب يقينا صرفا
والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة اليه كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا
فكما يكون الحد الواحد للماهية النوعية متناولا للافراد المتفقة الحقيقة كذلك يكون الحد الواحد للماهية الجنسية
متناولا للافراد المخالفة الحقيقة فتناول الحد الواحد للنفوس البشرية لا يدل على اتحادها في الماهية
ان الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفس دعوى بلا دليل عليها اذ يجوز ان يكون ما يذكر في
حدها امور الحقيقة الجنسية المشتركة بينها فلا يشتمل على الفصول المنوعة لها فلا ينطبق على تمام حقيقة تلك النوع
بل يجوز ان يكون عرضا عاما للانواع المتخالفة الحقائق فاني يتصور انطباقه على تمام حقيقتها وايضا
قد يتبدل المزاج وهذه العوارض قد تتبدل بتبدلها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبتر ويعد
وذلك مع بقائه على حالة النفسانية وسلامة ذكائه فلو كان المزاج الحسف باختلاف المزاج
وقد تتبدل هذه العوارض اه فان الجبان او المتكلف ايقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا بالتكلف
او المتكلف بذل المال ودوام عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم زمانا يصير حليما مع بقاء المزاج على حاله
فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لا تتغير باستمراره وايضا فانا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية
التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست
مستندة الى المزاج ولا من الاسباب الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان
او نحو ذلك اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مع كونه مائلا بالجبلة الى الفجور وبالعكس وقد
يكون الابوان في غاية الخسة والنذالة ويكون الولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف
في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب
الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان يكون مختلفة — لكن الملزوم ما ثبت اه يعني
ان ملزوم البخل مثلا هو النفس ماخوذة مع البخل اي هذه المجموع لا النفس وحدها وكذا ملزوم السخاء هو المجموع
المركب من النفس والسخاء لا النفس وحدها الا يرى انه يتبدل احدهما بالاخر في نفس واحدة فاختلاف هذين

الانساني

هذين اللازمين اعني البخل والسخاء يدل على اختلاف تلك الملزومين اعني المجموعين لكن اختلاف
المجموعين جاز ان يكون باعتبار احد الجزئين اعني البخل والسخاء دون الجزء الاخر اعني النفس فلا يلزم اختلاف
النفوس في الماهية فان قلت ما ذكره الشارح من الجواب انما تم لو استدل على اختلاف النفوس
بان لها لوازم متخالفة بالماهية فيجب ان يكون الملزوم ايضا كذلك كما يدل عليه قوله فعلم ان هذه الامور
من لوازم النفوس اه وليس كذلك اذ الاستدلال عليه بما يدل عليه اول كلامه وهو ان للنفوس عوارض مختلفة وليست
لها من اسباب مختلفة ليست هي الالات البدنية واحوالها ولا الامور الخارجية بل هي ذوات النفس كما مر فلا يتم
الجواب قلت لو ح ان يجيب بجواز كون تلك الاسباب مركبة من النفوس والامور البدنية والخارجية على
وجوه مختلفة وانحاء شتى فلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة تتفق التوافق في تلك
العوارض لو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة
واما ما لا يتبدل كالذكاء والبلادة فيجوز ان يكون لها اسباب متعددة مختلفة ينضم الى النفوس الشخصية
في بدء الفطرة فيتعدد لتعددها نقصان تلك الصفات عليها من المبدأ ولا يلزم اختلاف النفوس بالماهية اصلا ولان
العالم حادث عندهم والنفس من جملة العالم فيكون حادثة قطعا الا ان منهما بحثا وهو ان الدليل المذكور
فيما سبق انما يدل على حدوث الاجسام والاعراض الحالة فيها ولا يتناول النفوس على تقدير كونها مجردة
كما اختاره فلا يظهر بما ذكر في حدوث العالم حدوثها بل لا بد من الاستعانة بدلالة اخرى لزم
ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو اي لزم ان يكون لجميع الناس نفس واحدة متصفة بجميع الصفات المتقابلة
الثابتة لافراد الانسان — فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو باطل لما عرفت من ان العدم لا
يجوز زواله فان قيل يجوز ان ينقسم النفس الواحدة الى نفسين مثلا ولا يبطل النفس الاولى اجيب
بان هوية كل من النفسين ان كانت حاصلة في النفس الاولى لم يكن واحدة بل متعددة اذ لا معنى للمتعدد الا ما كان
فيه اشياء متمايزة بهوياتها الخاصة وان لم يكن هوية كل منهما حاصلة في النفس الاولى فقد بطلت الاولى العدم
وهو باطل كما مر وحدثت نفسان اخريان فيكون النفوس المتعلقة بالابدان حادثة وهو المطلوب — لانها
لو كانت متحدة بالنوع اه اي لو كانت النفوس البشرية قبل تعلقها بالابدان متعددة ومتساوية في الماهية

لم يجز تعلقها بالابدان المختلفة في مقادير العناصر والامزجة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح لكن تعلقها
بها جائز بل واقع فان قيل لم لا يكفي في جواز تعلقها بالامور المختلفة اختلافها في التشخصات
مع كونها متساوية في الماهية كما يكفي ذلك فيه مع حدوثها وتساويها في الماهية اجيب بانا ننقل الكلام
الى اختلافها بالتشخصات وامتيازها بها فان الامتياز ليس بالماهية لانها لو اتحدت فان النفوس لما كانت متحدة
بالنوع وجب تساويها في الذاتيات واللوازم ولا بالعوارض لان تلك انما تكون بالمادة لما تقدم في مباحث
التعين ولا مادة للنفس سوى البدن فقبل تعلقها به لا يتصور تعددها وامتياز بعضها عن بعض اعترض بجواز
كون النفس قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن آخر الى بداية ولا يمكن ابطال هذا الاحتمال الا بابطال
التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور قال الامام ان الاعتراض الصعب في هذا المقام هو تجويز
تخالف النفوس في الماهية بناء على احتمال ما احتج به على خلافها لكن الاغلب على الظن انها مع تخالفها قد يوجد
فيها تشخصان منها تحت نوع واحد وهذا القدر كاف لنا فيما هو مقصودنا   وهذا الحكم ضروري اي
كل من الحكمين المذكورين ضروري وما ذكر في بيانه تنبيه عليه قيل الحجة المشتملة على قوله فان كل احد يجد ذاته
شيئا واحدا ان الكلية غ لجواز ان يكون بعض من لا علم لنا بحاله يجد من نفسه خلاف ذلك ولا بانه يجوز ان يتعلق
نفسان ببدن واحد ويجد كل واحدة منهما نفسها واحدة ولا خبر عندها عن غيرها عليها ان معنى ما ذكره ان الوجدان
ان كل احد يجد مدبر بدنه والمتصرف فيه شيئا واحدا وكذا الحجة المشتملة على قوله لزم ان يكون معلوم احدهما معلوم
الآخر بان ذلك انما يدل على ان كل انسان يعلم احدهما لا يعلمه الآخر ويكون نفساهما متغايرين لكنه لم لا يجوز
ان يتعلق نفس واحدة ببدنين ويكون كل ما يعلمه احدهما يعلمه الآخر وتقرير ... اما ما قيل على قوله ولزم
ايضا ان يتصف كل منهما بما اتصف به الآخر من انه ان اراد اتصاف كل منهما بجميع ما اتصف الآخر به بناء
او نفسيهما ممنوع لجواز ان يقتضي مزاج احدهما صفة بدنه ليست للآخر وان اراد الاتصاف بجميع العوارض
النفسانية فلم لم انه باطل في جميع الاشخاص بالضرورة لجواز اشتراك شخصين في جميع العوارض باسرها
لانها مجردة في ذاتها وكمالاتها اي مجردة في ذاتها وفي كمالاتها الذاتية التي يدل انها كمالات لها
باقية بعد خراب البدن كذلك كمالاتها الذاتية باقية بعده وذكر بقاء كمالاتها مع انه تبع لما هو المدعى ههنا

اعني بقاء النفس الناطقة بعد فناء البدن وتقرير الاستدلال على هذا المدعى ان النفس الناطقة
مجردة لا تعلق لها في ذاتها وجوهرها بالبدن بل هي متعلقة به ليكون له آلة في اكتساب
كمالاتها فاذا افسد البدن فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها مع كون العلة المؤثرة
في وجودها من الجواهر العقلية باقية فوجب بقاؤها ببقاء تلك العلة بعد فساد البدن واليه اشار بقوله
بل هي باق اي بل جوهر النفس باق ببقاء العلة التي استفاد ذلك الجوهر الوجود منها وهو المبدأ الفياض
وتقريره ايضا ان البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس لذلك لم يوجد قبل البدن جاز ان
يكون له مدخل في بقائها ايضا والحاصل انه كما جاز كون البدن شرطا لا معدا لوجود النفس
مثل المبدأ الفياض حتى يجب بقاؤها بعد فنائه كما زعمتم جاز كونه شرطا لوجودها فيلزم من
انتفائه انتفاء النفس قطعا   ولانها غير قابلة للفناء حجة ثانية على المدعى معطوفة على
الحجة الاولى اعني قوله لانها مجردة في ذاتها كانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالفعل
وذلك لان كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان بالضرورة قبل فساده باقيا
بالفعل وفاسدا بالقوة   والا لكان كل باق اي ان لم يكن مفهوم فعل البقاء غير مفهوم
قوة الفساد بل كان احدهما عين الآخر لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا بالضرورة
وكلاهما باطل اما الاول فلان الكواكب باق لا يمكن فساده واما الثاني فلان الموجودات السيالة
ممكنة الفساد وليست باقية وبما قررناه يندفع ما قيل من انه يجوز ان يكون فعل البقاء مقولا على
افراد بعضها عين قوة الفساد وبعضها غيرها كما ان الوجود مقول على افراد بعضها عين الوجود وبعضها
غيره   والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد اذ لو بقي معه بعينه لكان باقيا وفاسدا معا وانه محال
والحاصل ان الباقي بالفعل لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى معه فلا يكون الباقي بالفعل
موصوفا بالفساد فلا يكون فيه قوة الفساد والاعتراض عليه ان ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد
ان ذلك الشيء يبقى معهما ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك
الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه العدم الخارجي كان
العدم الخارجي قائما به في العقل على معنى انه متصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج شيء وقبول عدم قائم
بذلك الشيء   فيلزم تركيبها من الهيولى والصورة اذ لا بد ان يكون هناك شيء حالا في الآخر

ليكون المركب منهما ماهية حقيقية والجوهر الحال هو الصورة والمحل هو الهيولى والمركب منهما يكون
جسما لا جوهرا مجردا   فيكون مسبوقة بامكان الوجود لانها لو لم يكن قبل حدوثها ممكنة الوجود
لكانت ممتنعة الوجود وكان يمتنع حدوثها قطعا والامكان السابق على حدوثها اعني امكان الوجود
لما لم يوجب كون النفس مادية اي مركبة من الهيولى والصورة فكذلك امكان فسادها وعدمها لا يوجب
تركبها منهما والحاصل انا لا نم ان النفس ان قبلت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل الوجود
بالفعل لم لا يجوز ذلك لان لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس يجوز ان يكون امرا خارجا
عنها مباينا لها وهو البدن فان البدن لما جاز ان يكون محلا لامكان وجودها وحدوثها جاز ايضا ان يكون
محلا لامكان عدمها وفسادها   ولا يلزم ان يكون جسما لانه ثبت بالدلالة ان كل جسم مركب من
جوهرين احدهما حال في الاخر ولا يلزم منه ان كل مركب من جوهرين كذلك يكون جسما لانه ثبت بالدلالة
ان كل جسم مركب من جوهرين احدهما   وايده الامام بان من اعترف بان النفس جوهر والجوهر جنس لما تحته وان كل
ما اندرج تحت جنس فلا بد له من فصل وان الجنس والفصل مادة وصورة بوجه ما فقد لزمه الاعتراف بكون النفس مركبة
من المادة والصورة مع كونها مجردة   والجواب عن الاول ان يراد بالامكان هو الامكان
الاستعدادي اي لا يريد بامكان الفساد الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن حتى يتجه عليه انه امر غير ثبوتي
فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج ولا يستلزم كون النفس مركبة من مادة وصورة كيف ولو استلزمه لزم كون الهيولى
والعقول ايضا مركبة منهما لانها متصفة بالامكان الذاتي ويتجه ايضا ان الامكان الذاتي صفة لذات الممكن
فيستحيل قيامه بغيره وذلك الممكن لان صفة الشيء يستحيل ان يكون قائمة بغيره بل يريد به الامكان الاستعدادي وهو عرض
وجودي يستدعي محلا موجودا قال   الامام اثبات الاستعداد مبني على نفي الفاعل المختار وهو باطل
لا نسلم ان يكون النفس مادية اي مركبة من مادة وصورة بل يكفي لكل حادث من الامكان السابق
على الحدوث وامكان الفساد مادة خارجة عن النفس صالحة لان يكون محلا له الا ان البدن صالح لان يكون محلا
لامكان حدوث النفس واتحادها دون امكان فسادها وزوالها في نفسها بيان ذلك ان كون الشيء محلا لامكان
وجود ما هو مباين القوام له وامكان فساده غير معقول لان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا
لحصول مباينه له ولفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الجسم مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة المباينة
له وبعدها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو مستغن عن القوام له اي مستعد لوجوده له ومحلا لامكان

لامكان فساده اي مستعد لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو تهيؤه
لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث
يتصف به اذا فسد باقيا بعده ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد
ذاته كما مر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن
مدبرة له متصرفة فيه لتصييره آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة
النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها يعني ان يكون مستعدا
لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه
بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه لما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف
لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في
نفسها المستغني قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين
له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث هي مقارنة له لا من حيث انها مباينة له
اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاعها وتدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا
الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات اولا ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا
بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فيلزم كون النفس حاملة مركبة من المادة والصورة كما تقرر
فقد ظهر الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد واندفع ذلك الاشكال ومن لم يفرق بينهما حكم بان النفس
قديمة اذ لو كانت حادثة لكانت مادية ايضا فان ورد عليه انها ان كانت قديمة فاما ان ينتقل في الابدان فيلزم
التناسخ او لا فيلزم التعطيل لكونها مستعدة للادراك والافعال اجاب تارة بالتزام التناسخ
واخرى بالتزام بطلان التعطيل اذ جاز ان يكون قديمة وتتوقف ادراكها وفعلها على حدوث الآلات البدنية
هذا وان قول الشارح لكن البدن مع هيئة مخصوصة فمعناه ان البدن مع هيئة مزاجية مخصوصة يكون محلا
لاستعداد حدوث الناطقة من حيث انها متعلقة به مقارنة اياه كما عرفت فاذا احدثت النفس من مبدئها زال
الاستعداد الحادث مع حصول شرائط التعلق وبقاؤها فبقي النفس متعلقة به مدة فاذا زال عنه الهيئة المخصوصة
التي هي شرط للتعلق والتدبير انقطع التعلق بها واذا تصورت ما حققناه انكشف لك اندفاع ما قد قيل من ان هذا
الكلام اعني قوله لكن البدن مع هيئة مخصوصة آه دعوى مجردة عن الدليل لان النفس لما كانت مجردة عن البدن

مادية

للادراك

طواف کعبهٔ دل کن اگر دلی داری   دلست کعبهٔ معنی تو گل چه پنداری

لم يصر مقارنة له بواسطة اتصافها بصفة اعني كونها مدبرة اياه فلا يكون البدن محلا لامكانها
لابد وان يكون باقية بعد وقوع الفساد لما ذكرنا اي من ان القابل للفساد يجب ان يكون معه
باقيا بعينه   والا يلزم ان يكون جسما لان الجوهر القابل للاشارة الحسية يجب ان يكون قابلا
للانقسام في جميع الجهات لامتناع وجود الجزء وما يجري مجراه   فان كانت عاقلة اي فان كانت
الهيولى التي لا وضع لها ذات قوام بانفرادها كانت عاقلة بذاتها كما يعرف من ان كل مجرد قائم بذاته
عاقل فكانت تلك الهيولى هي النفس اذ لا نعني بالنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن قال بعضهم ليست
النفس لان المشار اليه بانا الذي كان مدبرا للبدن ثم فارقه ويجوز ان يكون له جزء مدرك كما كان الكل
مدركا واولى مما قاله ان نعترض عليه بتزييف ما استدل به على كون كل مجرد قائم بذاته عاقلا كما سيأتي
ومع هذا فالمط حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن ورد عليه بان المط هو ان المشار اليه
بانا الذي كان مدبرا للبدن باق لا ان جوهرا ما في عالم الله تعالى باق   والاول محال اي بقاء
البدن فان قامة تلك الهيولى بانفرادها مع اذ يلزم ح كونها محتاجة في الوجود الى البدن فتحتاج النفس ايضا في وجودها
اليه فيتوقف فعلها على البدن ضرورة توقف فعلها على وجودها المتوقف عليه فلا يكون للنفس ح فعل لذاتها
ورد بان فيما سبق بطلانه فان قيل المتوقف حدوث النفس على البدن وجب ايضا ان لا يكون ذات فعل
في نفسها اجيب بان التوقف في الحدوث لا يستلزم التوقف في البقاء وما ترتب عليه من الافعال المط
ومثل ذلك بان الطائر يحتاج الى الشبكة وبقاؤه الاخذ وما ترتب عليه لا يتوقف على الشبكة وهو
مردود بانه قيل من ان تلك الهيولى بعد فناء الصورة التي كانت بها تلك النفس نفسا تصورت بصورة اخرى
فصارت نوعا آخر فالهيولى باقية في ضمن النوع الآخر لمبقيها اعني الصورة الثانية فاللازم بقاء جزء النفس
الا بقاؤها والمط بقاؤها بعينها فان جزئيهما معني لا آخر   ولا يصير مبدأ لصورة لاخر قدم بعض اشارة
الى ما ذهب اليه بعضهم من ان النفس الناطقة بعد مفارقتها صورة نوعية لسائرة على البدن فيكون له في بعض
من البدن اجزائه وقوانا هذا الكلام اعني قوله ولا يصير مبدا لصورة لاخر مبني على ذلك المذهب واعلم
من قال ان الناطقة يتصرف بعد انتهائها في البدن من القوى الحالة فيه فالتناسخ عنده انما يكون تدبير الناطقة
بدنا بعد كونها مدبرة لاخر فقط   وصدورها عن المبدا القديم موقوف على ان المعلولات
الحادثة لابد من انتهائها الى علة قديمة ولابد في حدوثها من تلك العلة من حدوث استعداد القوابل

القوابل والقابل للنفس هو البدن فحدوث النفس عن العلة القديمة موقوف على حدوث
مزاج في البدن صالح لقبولها وحدوث ذلك المزاج فيه مع العلة القديمة علة مستلزمة لحدوث نفس
من القديم متعلقة بذلك البدن فلو تعلق به نفس اخرى على سبيل التناسخ لزم اجتماع نفسين على بدن
واحد وقد يقال انحصار شرط حدوث النفس على حدوث النفس على حدوث البدن والمزاج مع جواز
ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادق استعداد البدن لتعلق النفس مع نفس موجودة قد يبطل بدنها
في حالة كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث ح نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث قال الامام في
الملخص جاز ان يقال التناسخية يعتقدون ان ذلك المزاج قبل تمامه واعانت على تكوينه فلما تم كان
تعلقها به مانعا عن حدوث نفس اخرى   فان قيل النفوس اي لنا ان لا نم اتحادها في نوع
جاز ان يكون بعض الابدان مستعدا لتعلق النفس المستنسخة دون نفس اخرى فلا يحدث فيه نفس
اخرى وبعضها بالعكس فلا يلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وان سلمنا اتحادها في النوع فلا شك في
اختلافها بحسب الخصوصيات والتشخصات فيكون المجموع الحاصل من ماهية النفس ومشخصها اي حد التشخص كالنوع
للمجموع الآخر فلا يلزم من كون المزاج صالحا لاحدهما كونه صالحا للآخر فجاز ان يكون بعض الامزجة
صالحة للمستنسخة دون اخرى وبعضها بالعكس فلا اجتماع ايضا   اجيب بان اختلاف في الهوية
يعني ان اختلاف النفوس في التشخصات مستند الى البدن بناء على ما تقرر من ان سبب تعدد افراد النوع الواحد
هو المادة فالمستنسخة والحادثة انما يتمايزان بالتشخص من جهة البدن فلا معونة لها مع قطع النظر عنه حتى
يتصور استعداده لاحدهما دون الاخرى واعترض عليه بجواز تعدد الهويات بحسب تركيب
القوا على من غير ان يكون للقابل مدخل واعلم ان الاهم في ابطال التناسخ دليلا آخر لا يتوقف
على حدوث النفس هو ان النفس مثلا لو كانت قبل بدني متعلقة ببدن آخر لكانت متذكرة للاحوال التي مرت
عليها في حال تعلقها بذلك البدن لان محل العلم والذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان لكنها لا تتذكر شيئا منها
قبل هذا البدن فبطل التناسخ واعترض عليه بجواز كون تعلق النفس بالبدن شرطا لعلمها باحوالها
في ذلك البدن فاذا فارقته انتفى شرط العلم فينتفي المشروط ايضا   ولكل ان يصطلح على ما شاء
اذا اطلق العام في مقابلة الخاص فهم ان المراد به ما عدا ذلك الخاص من هذا القدر كاف لتوجيه كلام الملخص فلا حاجة
الى ان يصطلح على تخصيص الادراك بما وراء التعقل   لكن ادراكها للنفس اي المدرك للمحسوسات

والمتخيلات والمتوهمات هو النفس ايضا فانا نحكم بان زيدا انسان مثلا والحاكم يجب ان يكون
مدرك طرفي الحكم معا لكن مدرك الانسان الكلي هو النفس فكذا مدرك زيد الجزئي الا ان صور المعقولات
مرتسمة في ذاتها وصور ما عداها مرتسمة في آلاتها واذ انسب الادراك الى الحواس الظاهرة او الباطنة
كان من قبيل نسبة الفعل الى الآلة مجازا   لكانت مختصة بمقدار معين وقد سلف في مباحث النفس تقرير
هذا الكلام مع ما يرد عليه مفصلا   اذ التخيل مربعا مجنحا بمربعين على هذه الصورة فهذان المتخيلان
متمايزان وليس ذلك التمايز بحسب الماهية ولوازمها بل بحسب العوارض فلا بد من اختصاص كل منهما بعارض وذلك
الاختصاص ليس في الوجود الخارجي لان المتخيل قد لا يكون موجودا في الخارج بل في الوجود الذهني
ثم انه يستحيل ان يكون محل احد المربعين هو بعينه محل الاخر والا لاستحال ان يتصف احدهما بعارض غير حاصل
للاخر فوجب ان يكون محل تلك المتخيلات جسما يكون الجانب الذي هو محل احد المربعين غير الجانب الذي هو محل الاخر
وهو المطلوب واعلم ان هذا انما تم في المتخيلات المسماة بالصور دون الوهميات التي هي معان جزئية   فهذه
القوى الثلث تسمى النباتية هذه القوى وان كانت مشتركة بين النبات والحيوان لكنها نسبت الى النبات لانحصار
قواه فيها دون الحيوان اذ له قوى اخرى فنسبت الى النبات وعد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها
مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب هو موجب بالذات لا قادر على الكل
باختياره فجاز ان يكون هذه الاحوال والافعال كلها صادرة عنه تعالى ابتداء او اذا جوزنا ان يصدر
من الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافاعيل من قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين الكلام وقد سبق
ان امثال ذلك مما نشأ من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين   وغايته اي غاية فعل الغاذية
فقد اشير في رسمها الى جهة فعلها ومحله وغايته ويوجد في موضع ذلك في تعريفها   على تناسب
طبيعي اي تناسب يقتضيه طبيعة الشخص اعني القوة المدبرة له فخرج بقوله خرج به الزيادة الخارجة عن المجرى
الطبيعي اي خرج به هذه الزيادة اعني تعريف النمو فخرج هذا عن تعريف النامية وكذا الاد بقوله خرج به
الزيادة الصناعية اذ خرج بالزيادة الصناعية عن تعريف النمو فخرج به ايضا الصانع عن تعريف النامية
خرج به السمن فقد يقال ان السمن لا يزيد في الطول بل في العرض والعمق فهو خارج عن تعريف النمو بقوله
في الاقطار الثلثة فيكون القيد المذكور مستدركا واجيب بان ذلك هو الغالب وقد يعم السمن جميع الاعضاء
حتى الراس والقدم فيزيد في الطول ايضا   فان كلا منهما فعلها تحصيل الغذاء الغاذية تحصيل

الغذاء اي ما يصلح بالفعل ان يكون جزءا من البدن ويلتصق منه بالبدن ما يصير بدلا من المتحلل
ويشبهه بالمغتذي لا ما يزيد على قدر ما يتحلل ومن الغذاء الذي حصلته الغاذية على بدل ما يتحلل تتصرف فيه
النامية فتزيد به في اقطار الجسم المغتذي فيكون الغاذية بهذا الاعتبار خادمة للنامية وقد يقال ان النامية من
ما تتصرف فيه فهما قوتان متغايرتان بالذات ويحتمل ان تكونا هناك قوة واحدة تختلف افعالها بالقوة
والضعف فتحصل سرعة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين
ثم تنتقص النامية شيئا من الضعف فتحصل مقدار ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم
تزداد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الذي لا يتبين اعني الى قريب
من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر وهو ما بعده الى اخر العمر كل ذلك بحسب الاغلب   واما
المولدة فهي قوة تفصل اي في الانثيين قوة تفصل جزءا من اجزاء الدم وتعده لاكتساب الصورة المنوية
لتستعد بذلك لان تفيض عليه قوة اخرى فتنتقل مع المني الى الرحم فيفصل المني هناك الى مواد الاعضاء
بحيث يصلح ما يصير مادة الدماغ ومادة القلب غير ما يصلح لاعضاء بعضها عن بعض ثم تفيض على
تلك المواد قوة تصور كل عضو بصورته الخاصة فيتم بذلك وجود الاعضاء   وهي نوعان
مولدة ومصورة هذا التقسيم للشيء الى نفسه والى غيره لان ضمير هي راجع الى المولدة ودفعه بعضهم بان
المولدة يطلق على معنى خاص اعني المفصلة للبذر ومعنى عام اعني المتصرفة في المادة الغذائية لبقاء
النوع فالمصورة قسيمة للمولدة بالمعنى الاول وقسم منها بالمعنى الثاني الا ان المتعارف فيما بين الاطباء
هو المعنى الاول ولذلك عدوا المصورة قوة على حدة وجعلوا القوى الطبيعية اربعا اثنتان منها
لاجل الشخص احديهما لبقائه وهي الغاذية والاخرى لكماله وهي النامية واثنتان للنوع احديهما
لتحصيل المادة وهي المولدة والاخرى لتحصيل الصورة وهي المصورة وان تنقسم المادة في الرحم وتفصيلها
الى مواد الاعضاء فاما ان يكون فعلا للمصورة ايضا او لقوة اخرى خادمة للمصورة مسماة
بالمفصلة كما ذكرنا في شرحها   وسمعت من كل من الحكماء ان في البدن حرارة مسماة
بما تسمى حرارة غريزية هي خادمة للقوى تكون بها النضج والطبخ وغيرهما من الافعال ففي المعدة جزء
من تلك الحرارة يكون به الهضم المعدي وينضج الغضروف وكذا في الكبد ايضا جزء منها يكون به طبخ الكيلوس
وتحصيل الاخلاط وكذا في العروق وسائر الاعضاء وفي القلب يحفظها ليتبخر الدم ويعد ذلك البخار للمسيح

بالروح عند الاطباء المقبول القوي فذهب جالينوس واتباعه الى ان تلك الحرارة المسماة بالغريزية
هي الحرارة الاسطقسية النارية التي اعادت المخالطة بسائر الاسطقسات طبخا وقواما والتياما ودوما بسطر
ومن تابعه الى انها حرارة اخرى فيضت من السماء على البدن بواسطة تعلق النفس به ومنهم المراد بانبعاثها
عن النفس لا انها صادرة عن النفس واستدل على مغايرة الغريزية للاسطقسية بان الغريزية تفارق بالموت
دون الاسطقسية لذلك يسود البدن ويتعفن وبان الغريزية اذا اشتدت في بعض الانسان
او بعض الاوقات ازدادت الافعال الطبيعية جودة والاسطقسية اذا اشتدت اضرت بتلك الافعال
وبان الغريزية تؤثر في الاغذية الغليظة حتى في العظم والشعر كما في بعض الحيوانات ويكون شديدة
جدا فلو كانت هي الاسطقسية لشوت لحوم الاعضاء واذابت شحومها فهي حرارة مخالفة
بالنوع للاسطقسية فالشارح اشار الى تغاير الحرارتين بعطف انبعاث الحرارة الغريزية على وجود
الاجزاء الحارة بالطبع في البدن وتنبيهها حيث قال الحرارتان تنقصان بتحلل الرطوبة واعترض
بان حرارة الجزء الناري قد انعدمت في المزاج وانكسرت ببرودة الاجزاء الباردة وذهب عن
صرافتها حتى صارت الاجزاء النارية الكيفية كالاجزاء المائية فاني تحلل الرطوبة واعلم انهم قالوا
حرارة غريزية ورطوبة غريزية ولم يقولوا برودة غريزية ويبوسة غريزية لان الحرارة آلة للطبيعة
في افعالها والرطوبة مركب للحرارة فنسبتا الى الغريزة تعلق الطبيعة دون الاخريين وانهم قالوا ان المنبعث
عن النفس الفائض على البدن بواسطة تعلقها به الحار الغريزي وهو جوهر حار لطيف عند الاطباء حافظ
لكمالات البدن واطلاق الحرارة عليه مجاز فان الحرارة الغريزية بالحقيقة كيفية فائضة من الحار الغريزي الفائض
على البدن ونعيهما على تلك الحرارة الغريبة من خارج كالحرارة الكائنة من الحركات واشعة الكواكب
وحمايته ان رد تناول الاغذية والادوية الحارة لحكمة الصانع تقتضي حدوث قوة بهذه القوة
هي الغاذية لابد في التغذية من امور ثلثة الاول تحصيل جوهر البدن اكثار ادخاله في جوهر العضو بحيث يصير
جزء له وهو الالصاق الثالث تشبيهه به من كل الوجوه حتى في لونه وقوامه فهناك قوة محصلة وملصقة
ومشبهة فالغاذية عبارة عن هذه القوى الثلث وقيل هي قوة اخرى تخدمها هذه الثلث فقوله ما يشابه بدنه
بالقوة اشارة الى ما اشتهر من ان الغذاء الذي يتصرف فيه الغاذية لابد ان يكون مركبا فانه مشابه للبدن
بالقوة ولم البسيط فلا يصير غذاء له البتة عنه نعم يصلح ان يكون مبذرقا للغذاء اسالكا به في

في المجاري الضيقة كالماء وقد يقال ان الهواء قد يغذي والروح التي في التجويف الصنوبري
ولما كانت العناصر متسارعة الى الانفكاك والانفكاك وذلك لميل انها بطباعها الى
احيازها الطبيعية انضمام كل منها الى ما يجانسه ولم يكن للقوى الجسمانية احيازها على الالتيام دائما
لما تقدم من ان القوى الجسمانية يجب تناهيها في المدة والعدة والشدة اما على سبيل التوليد
فيما يسهل او على سبيل التوالد فيما يتعذر وقيل عليه اي دليل قام على ان التوليد مخصوص بالاول
والتوالد بالثاني لم لا يجوز ان يتعاقبا فحدثت النفس ذات قوة تفصل ذلك الخ لابد منه في
التوالد دون التولد لجواز ان يتولد من اجتماع العناصر بلا بذر اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل وذلك لانها مفصولة من شخص فلا يكون على مقدار شخص كامل فاذن النفس النباتية
اي لو اوصلها الى كمالها في نفعها واما اعتبر بهذا القيد لان اثر المولدة اعني فصل البذر لا يوجد
فيها ابتداء بل بعد ما استكمل جسم النبات نوع استكمال ولا في اخر الحال حين تقصر المادة عما تصير
منه المولدة وكذا اثر النامية يتقدم في حس الوقوف مما بعدها لحفظها الشخص حفظها
للشخص الكامل بالغاذية وتكميلها للشخص الناقص الحفظ بالنامية واستبقاءها للنوع بالمولدة
الغاذية تخدمها قوى اربع القوة الطبيعية ان كان فعلها لفعل قوة اخرى سميت خادمة لذلك
الاخرى كهذه القوى الاربع فانها خادمة للغاذية يفعل افعالا تهيئ المادة لفعل الغاذية وان لم يكن
فعلها لفعل قوة اخرى سميت مخدومة كالغاذية فان فعلها اعني ايراد بدل ما يتحلل ليس لفعل قوة اخرى الا
انها باعتبار تحصيلها ما يزيد على البدن خادمة للنامية كما ربما اعني الغاذية والنامية باعتبار تحصيلهما
المادة لفعل المولدة خادمتان لها لان الغذاء يزدرد على صيغة المجهول من ازدرده اي
ابتلعه فان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل حصل المم الاحتواء فلهذا اجاد الهضم
واما اذا كانت الماسكة ضعيفة لم يحصل الاحتواء التام بل يبقى فرجة بين الغذاء وسطح المعدة
فانه يحصل في البطن قراقر وبطور الاستمراء فالواو الذي يدل على وجود الماسكة في المعدة انا
اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما يتناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من
ذلك الغذاء شيء لئلا المني بطبعه لا يتقبل فالواو يدل ايضا على وجود الماسكة في الرحم انا
اذا شققنا بطن الحامل من تحت السرة وكشفنا برفق عن الرحم وجدناها منضمة انضماما شديدا بعد الجذاء

المني اليها وحدوث الحبل بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل   وكذا في سائر الاعضاء
اي ويدل على وجود الماسكة في سائر الاعضاء انه لو لم يكن فيها ماسكة لمسك الخلط الذي جذبته الجاذبة
اليها مقدار ما تفعل فيه الهاضمة فعلها لنزل ذلك الخلط عنها لانه سيال فلا يحصل للاعضاء اغتذاء تام
وفعل الهاضمة احالة الغذاء يعني بها تحيل الغذاء الى قوام ومزاج تتهيأ بهما لان يصير جزءا
من المغتذي ثم الغاذية تحيله الى ما يكون جزءا منه بالفعل   الاولى في الفم المذكور في الكتب
المعتبرة كالقانون وغيره ومن الصحيح ان ابتداء المرتبة الاولى في الفم وتمامها في المعدة والثانية في الكبد
والثالثة في العروق والرابعة في الاعضاء   فوق ما ينضج المطبوخة وكذا فوق ما ينضج المدقوقة
المخلوطة بالماء فدل على تغير مزاجها بالمضغ ثم يصير ورود الغذاء الى المعدة كيلوسا قد يكون ثخينا
كما في جوارح الصيد وقد يكون لمخالطة المشروب كما في اكثر الحيوانات والكيلوس اذا تم انهضامه في
المعدة انجذب بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت العروق المتصغرة المتصاعدة المنتشرة
في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما تاما وينخلع صورته
النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ففي هذه المرتبة للغذاء كون وفساد وفي المرتبة الاولى استحالة في الكيفيات
فقط والاخلاط اذا انصبت في العروق انهضمت انهضاما آخر وتغيرت كيفياتها واستعدت لان يصير جزءا
من المغتذي بالفعل واذا ترشحت من فوهات العروق الى الاعضاء استحالت الى جوهرها وخلعت صور الاخلاط
فنسبة العروق الى الاعضاء كنسبة المعدة الى الكبد في ان الانهضام الواقع فيهما استحالة في الكيفية معدة
للانتقال في الصورة الواقعة في الكبد والعضو وفائدة تكثير مراتب الهضم تلطيف الغذاء وتميز فضوله
حتى يصلح لان يصير جزءا للبدن الذي هو محل اشرف الصور فلا بد من قوة دافعة للفضول التي هي كالكل
على البدن ومفسدة اياه   فان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تنزع اي تتحرك
لدفع ما فيها من الفضول   وكذا تجد المعدة تتحرك الى فوق عند القيء لدفع ما فيها وتتحرك الى اسفل
ايضا لدفع ما فيها وكذا الرحم تتحرك عند الولادة الطبيعية وعند موت الجنين حركة شديدة لتدفع ما فيها
فان النمو هو الازدياد وهذا تنبيه على ما به الامتياز فان الازدياد في النمو يكون في الاقطار الثلاثة
بخلاف السمن غالبا كما مر وطلب الغاية المذكورة اعني تمام الخلق والنشو مختص بالنمو   والمصنف ابطل القوة
المصورة والغزالي بالغ في ذلك فابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة

لطافته

لهذه الافعال بفعلها بالشعور والاختيار   وعلى التقدير ان لا يكون فاعله اي يجوز
ان يكون فاعله لتلك الافعال المحكمة مع عدم شعوره بها بناء على تسخير المدبر الحكيم وايجاده
اياها على وجه يصدر عنها تلك الافاعيل بلا شعور واراده   خمس منها ظاهرة وخمس منها
باطنة يريد ان المعلوم لنا من الحواس منحصر فيما ذكر لا انه يمكن التحقق في نفس الامر والمحقق فيها كذلك
لجواز ان يتحقق في نفس الامر حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الاكمه لا يعلم قوة الابصار
والعنين لا يتصور لذة الجماع وابتدا من هذه القوى باللامسة لانها اعم الحواس للحيوان فان
بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويفسده من كيفيات العناصر
ولذلك جعلت منبثة في جميع جلد الاعضاء وان كانت في جلد باطن الكف اقوى خصوصا في جلد
الاصابع ولا سيما في جلد انملة السبابة   فانه يجوز ان يكون قوى كثيرة واليه ذهب كثير
من المحصلين بناء على ما مهد وان يكثر القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من فعل واحد قالوا
منها ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد وبينها فانه لو كل
ما بين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين
الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون
لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها او ان يكون هناك في الات انقسام غير محسوس فلهذا ابهم
اتحاد القوى ويرد عليه ان الحاكم بالتضاد ولا بد ان يدرك الطرفين معا واذا جاز ادراك قوة واحدة
للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا
الروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات
اكثر واقوى لا يجدي نفعا   ويجوز ان يكون قوة واحدة بها يدرك جميع هذه الكيفيات
ويكون لقوة واحدة انفعالات كثيرة من جهات متعددة ولا محذور فيه   ولا تتم فعل هذه
القوة الا بالمماسة اي هذه الحاسة اعني اللامسة يتوقف ادراكها المحسوس بها على وصول بينهما وذلك
بالمماسة بين آلة اللامسة ومحل الكيفية الملموسة ولما كانت القوة الذائقة اتم محسوس الحواس بعد
اللامسة لان الاخص بها جذب المطعوم الملائم النافع كما ان الاخص باللامسة الاحتراز عن المضار
وكانت تابعة لها الى اللامسة اذ قد تتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان

فيفعل فعلها اعني الغليان بالتسخين وبلطافته فيقوى على الفعل اثر القوتين معا كما هو الواقع
فلا تميز في الحس وورد الذائقة عقيب اللامسة مع تشاركهما في الاحتياج الى الملامسة كما ذكر في الشرح
وبالجملة ينبغي ان يكون عادمة الطعم في نفسها لتؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض
اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك الطعوم الا كدرة مشوبة بذلك
الطعم الا ترى انه اذا غلب عليه الصفراء يدرك الحلو مرا وتادية هذه الرطوبة للطعوم الى الذائقة
اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هي اي الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس
حينئذ كيفية ذي الطعم واما بان تتكيف هي اي الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة ثم تغوص وحدها فيكون المحسوس
كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم
الشفاف   ومنها الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين ويدل على ذلك بطلان القوة الشامة عند فساد
مزاج هذا العضو من الدماغ مع سلامة سائر الاعضاء   وهو بعيد فان المسك اليسير يؤيد ذلك ان الجسم
ذا الرائحة لا يتعفن بانتشار رائحته نعم للبخار المتحلل منه مدخل في ادراك الرائحة لان الرائحة
تزداد بتثويره بالدلك وغيره وقد تعالى ان نحو التفاح من الثمار يذبل بالشم فدل على انه قد
يكون بالتحلل الا ان الغالب هو الاول اعني تكيف الهواء وايصاله الرائحة الى الخيشوم بلا تحلل
ذاتيا كما كان فلا بد في ادراك الشامة من وصول حامل الرائحة اليها كما في الذائقة واللامسة وزعم بعضهم
ان الرائحة قد تتادى الى الشامة لا بالتحلل من ذي الرائحة ولا بتكيف من الهواء المتوسط بل بان يفعل
ذو الرائحة في الشامة من غير ان يفعل في الجسم المتوسط بناء على ما حكي في التعليم الاول من ان الرخمة قد
انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة حصلت من تقاتل وقع بين اليونانيين مع امتناع ان يتحلل
من تلك الجيف اجزاء تسافر مائتي فرسخ او ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ورد بجواز نقل الرياح
روايح الجيف الى منازل الرخمة على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي محلقة في الجو
العالي   ومن الحواس الظاهرة السمع المسموع هو الصوت وعوارضه وسياتي بيانها وبيان
ان سبب الصوت ما هو وانه موجود في الهواء الحاصل في خارج الصماخ وانه مسموع حال وصول حامله الى الصماخ
وقرعه للعصبة المفروشة في مقعره كجلدة الطبلة وقبل وصوله ايضا اذا كان قريبا منه وهي قوة مودعة في
العصبتين اي في ملتقاهما فانه نابت من مقدم الدماغ عصبتان مجوفتان يتقاربان حتى يتلاقيا

تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين فذلك التجويف الذي هو
في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما جعلت هناك العصبتان مجوفتين
للاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة   يدرك
بها الاضواء والالوان وبالذات اعترض عليه ان اراد بالادراك بالذات الادراك بلا صحبة
تنضم الى المدرك فاللون لا يكون مدركا بالذات اذ لا يدركه البصر الا بعد تكيفه بكيفية الضوء وان
اراد به ادراك النفس بواسطة البصر من غير صحبة يتعلق فلم لا يكون ادراك سائر الامور المذكورة معه كذلك
والجواب انه اراد بما ذكر ان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة يكون تعلق الرؤية
بها اولا وبالذات او تعلقها بغيرها بالضوء ثانيا وبالعرض على قياس ما عرف في الاعراض الاولية
والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية والعرضية وهذه الرؤية اعني رؤية الضوء غير مشروطة برؤية
اخرى وان اللون ايضا مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالمعنى المذكور الا انها مشروطة بوجود الرؤية
الاولى فاذا ابصرنا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والثانية
متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق
شيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق بعضها ثانيا بمقداره وشكله وحركته وحسنه
وقبحه فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى متعلقة بها ابتداء ولهذا لم تنكشف هذه الاشياء عند الحس
انكشاف الضوء واللون وزعم بعضهم ان سطوح الاجسام البيضاء مرئية بالذات والانصاف   لانه
لو ثبت الرؤية به ثم قد ورد في الشرع نسبة الرؤية اليه فذهب جماعة الى ان رؤيته تعالى للاشياء التي
من شانها ان ترى عبارة عن علمه تعالى بها وذهب الاشاعرة الى انها صفة اخرى لكنها لا تكون بتاثير الحدقة
كما في صفاتنا اذ لا حاجة هناك   وتاثير الحدقة انما يكون بالانطباع كانه اراد انه بخروج شعاع
لتسامح المختار للمصنف من القولين المشهورين في الابصار   المقابلة المخصوصة من ان يكون
المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات
المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المراة   وعدم البعد المفرط بهذا الشرط
مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق المرئي وكدورته فان
قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص لا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى

من بعد ولا يرى الصغير الذي المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وصفوا يرى من بعد
اكثر وعدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا انطبق جفنه ويلتبس الامور اللطيفة
التي فيها بعضها ببعض بحيث لا يميز البصر بينها وهذا الالتباس يزداد بازدياد القرب حتى اذا التصق
المبصر بسطح البصر بطل الابصار وان عدم الصغر المفرط فهو شرط مختلف باختلاف قوة الباصرة وضعفها
وربما صار القرب والبعد كما لا يخفى والحجاب بين الرائي والمرئي هو الجسم الملون او المضيء وكون المرئي
كثيفا يعني المتلون يعني عما قيل من انه اشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم
والروائح والكيفيات النفسانية وفي هذا الاعتبار تامل وقد يضاف الى هذه السبعة ثلاثة اخرى هي سلامة الحاسة
والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة قالوا ومع حصول هذه
الشرائط تجب الرؤية والا لزم السفسطة كما ذكره والرؤية تحصل بخروج الشعاع المذاهب
المشهورة للحكماء في الابصار ثلاثة الاول مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار
عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره ومعناه ان الابصار انما يحصل بعد انطباع صورة المبصر بتوسط
الهواء المشف في الرطوبة الجليدية التي في العين وتاديتها الى الحس المشترك ثم لو ان مقابلة المبصر للباصرة
توجب استعداد العين لصورته على الجليدية لا يمكن للبشر معرفته وذلك مفصل ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية ثم الادراك شيئين احدهما ان انطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الجليدية
الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا تادي الصور من الجليدية الى الملتقى ومنه
الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لانطباع
الصورة على الملتقى وانطباعها عليه معد لانطباعها على الحس المشترك واستدلوا عليها بذلك بان الانسان
اذا نظر الى قرص الشمس وحدق مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ
في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها واذا بالغ في النظر اليهما ثم نظر الى لون اخر لم ير
ذلك اللون كما هو بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وتشهد لذلك
ايضا بان المرئي اذا كان قريبا من الرائي فربما بعد لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا
تزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان الاقرب ينطبع في جزء اعظم من الجليدية
والابعد في جزء اصغر وتحقيقه ان المرئي اذا كان على بعد مفروض من الرائي فالخطين الخارجين

من البصر الواقعين على طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر يرتسم فيها صورة المرئي فاذا بعد
المرئي اكثر مما فرض كان الزاوية التي بين الخطين الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي اصغر من
الزاوية الاولى كما يشهد به التخيل الصحيح فيرتسم صورة المرئي في هذه الزاوية الصغرى فيرى اصغر وكلما تزايد
صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة قربهما من الاخر عند الباصرة كانهما خط واحد
فتنمحي الزاوية ويبطل الرؤية ويعينك على تصور معنى الزاوية التي يرتسم فيها صورة المرئي ان تتوهم خطوطا
خارجة من البصر الى المرئي على هيئة مخروط راسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فالزاوية هي التي عند
راس المخروط يحيط بجزء من الجليدية وقطعا فذلك الجزء هو محل ارتسام صورة المرئي وكلما كان بعد المرئي
اكثر كان تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية فيها اصغر ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح
المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر من ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب البعد من الرائي انما
ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع وان اذا جعل موضعه قاعدة المخروط
كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية صغيرة او لا
ويرد على الدليل الاول انه يجوز ان يقال ان صورة المرئي على الشمس مثلا باقية في الخيال لا في الباصرة وعلى
الثاني انه لم لا يجوز ان يكون السبب لتفاوت المرئي بحسب البعد امر سوى ما تخيلتموه واعلم ان المتبادر
فهما من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي في
الحقيقة هو تلك الصورة عندهم وعليهم انه يلزم منه ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من بعض ناظره اذ لا
ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه
وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرناه حيث هو
والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين ثم تأثرت الحاسة بها التفتت النفس
فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وعلى جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار
لا انها مبصرة الثاني في مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة
مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهبت جماعة
الى ان ذلك المخروط مصمت وذهبت جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي
تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر

رما وقع من اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام الذي في غاية الدقة
في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى
الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة فيحصل الادراك بسببه ويتخيل بحركته
هيئة مخروط واستدل على هذا المذهب اعني خروج الشعاع بان الانسان اذا راى وجهه
المرآة وذلك محال لانه ينطبع من الوجه صورة في المرآة لصغرها الى الوجه فيبصر الوجه من تلك الا
بط لان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة او الماء مثلا لانطبعت في موضع معين لم تتغير عن موضعها
بزوال الشيء الرائي الا ترى ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء من الخضرة اليه لزم ذلك اللون موضعا
معينا من الجدار ولم يختلف بانتقال الرائي من مكان الى آخر كذلك ترى صورة الشيء تختلف محالها
في المرآة بحسب انتقالك فيبطل الثاني ومثله الماء ورد ذلك بان الانطباع وخروج الشعاع ليسا على
طرفي نقيض ليمتنع فسادهما معا وليس يجب ايضا ان يكون السبب في كل شيء معلوما لنا على التفصيل فلم
لا يجوز ان يكون كون الصقيل بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول
الاحساس بذلك المرئي وان لم نعرف لذلك علة مفصلة الثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان
الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف
بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وهذا المذهب قريب من المذهب الثاني واذا
تحققت ما حررناه في تحصيل مذاهب الابصار عرفت ان المفهوم من كلام المصنف انه اختار منها المذهب الثاني
القائل بخروج الشعاع فيتجه عليه ما سنذكره من الاشكال الا ان الشارح اشار الى تاويل الكلام
بخروج الشعاع يندفع به تلك الاشكالات وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع
البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدا الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط
متوهم راسه عند مركز الناظر لكنهم سموا حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين خروج الشعاع عنها
اليه مجازا اشتباها فيكون تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه هذا تاويل
صحيح لخروج الشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون بذلك الشعاع الواقع على
سطح المرئي فينبغي ان يرى على حد واحد في جميع ابعاده ويمكن ان يدفع بان ذلك الشعاع متفاوت
في وسطه اقوى من اطرافه فاذا بعد المرئي لم يحس بما ضعف شعاعه وانا اقول الشارح ان الابصار

ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين كما زعمه اصحاب الانطباع و... لان الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآة

الماء او

سواء

ح زاوية تحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط منطبقة لان ذلك ما يناسب القول
بالانطباع كما تقدم او لا ترى ان القائلين بخروج الشعاع صنفهم تمسكوا في تفاوت المرئي
صغرا وكبرا باختلاف زاوية راس المخروط ضيقا وسعة بل القائل منهم بكون المخروط مصمتا زعم ان
ما يلي راس المخروط اقوى شعاعا واصدق رؤية فاذا بعد المرئي اختفى عن الباصرة ما وقع على اطراف
قاعدة المخروط واما القائل بكون المخروط خطوطا فزعم ان ما بين الخطوط من المرئي ليس مدركا وكلما كان
المرئي ابعد كان الانفراج فيما بين الخطوط اكثر فالمدرك من المرئي اقل فيرى لذلك اصغر   لان
الشعاع ان كان جسما ان القائلين بخروج الشعاع يرد عليهم اشكالات الاول ان الشعاع ان كان
عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا على صغرها بل من عين
العصفور جسم متصل يخرق الافلاك الى كرة الثوابت وايضا حركته لا يمكن ان تكون طبيعية ولا قسرية ولا
ارادية لما ذكروا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها
من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا وايضا يجوز ان يكون حركته ارادية فظهور انتفاء الارادة
مسلم بحسب المشهور دون اليقين الثاني لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح
واتصالها الشعاع الذي لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله الثالث
لو لم يبصر الا بالشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وانه باطل
قطعا فانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت وانت خبير باندفاع هذه الاشكالات عن ذلك التاويل الذي اشرنا اليه
والقائل بتكيف الهواء بكيفية شعاع البصر يرد عليه انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور
يستحيل ان يقوى على احالة ما بينه وبين الثوابت بل نقول ان العصفور او الانسان بل الفيل
لو كانت بجملته نورا او نارا لم يتصور احالته لما في عشرة فراسخ من الهواء وانما اطنبنا الكلام في هذا
المقام بتفصيل المذاهب وايراد بعض الادلة والاعتراضات تشويقا للمتعلمين الى هذه المباحث الشريفة
التي طباع الاذكياء مستطلعة طلع بدائعها ومستبشرة الى مشاهدة غرائبها   والشعاع
اذا انعكس من المرئي الى الرائي يبصر وجه القائلين بخروج الشعاع زعموا ان الشعاع اذا وقع
على صقيل كالمرآة ينعكس منه الى شيء فوضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع لان
زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا كان الصقيل مقابلا للوجه بحيث يكون الخطوط

الهواء

فيها افعال موجودة ولما استحال ارتسام الصور والمعاني في النفس الناطقة لكونها
جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من هذه الافعال من قوة جسمانية يكون مبدأ له وهذا مما لا سبيل
الى انكاره بل الكلام في ان هذه القوى متعددة بالذات او بالاعتبار   لانها يدرك صور
المحسوسات الظاهرة اي يرتسم فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة وانما جعلها كالحواس
الظاهرة كجواسيس لهذه القوة يؤدون مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك وهو ترجمة بنطاسيا
باللغة اليونانية وبذلك يمكن للنفس ان تحكم بين المحسوسات بالجمع والتفريق بل هذه القوة هي التي
بها ادراك المحسوسات الظاهرة   يعني النفس تحكم بها بين المحسوسات لما اعترف بان الحكم
للنفس وان اسناده الى القوة مجاز فقد بطل قوله فاذن لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر
تدرك بها اللون الجزئي والطعم الجزئي معا وذلك لان الحاكم يجب ان يجتمع عنده ما يتعلق به حكمه
واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات
وقد يكون بارتسام بعض فيها وارتسام بعض اخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون
بارتسامها في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة تجتمع فيها
صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى تجتمع فيها الكلي والجزئي حتى
يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس كما توهمه جماعة لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس
الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة يدرك بها انواع المحسوسات
ويحكم بينها   انا نرى القطر النازل لا شك ان رؤيته ما هو كنقطة خطا مستقيما او مستديرا
انما يكون لاتصال ارتسامها في الحس على وضع الاستقامة او الاستدارة وليس هذا الاتصال في
البصر لان ارتسام النقطة فيه وابصارها انما هو عند مقابلتها اياه في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت
النقطة عن تلك المقابلة زال ذلك الارتسام والابصار فلا يتصور بقاء الارتسام الابصاري
زمانا حتى يتصل به ارتسام اخر فيحصل في الباصرة صورة خط مستقيم او مستدير بل لا بد من قوة باطنة
تحصل فيها ارتساماتها الحاصلة في حدود المسافة على صورة الخط ومنهم من زعم انه يجوز ان يكون
اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل لكن قبل ان يزول المرتسم الاول بقوة ارتسام

الخطوط الشعاعية الخارجة من العين قائمة عليها انعكست على الناظر فوقعت على وجهه فيرى بها وجهه
ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه
منطبعة في المرآة وهو باطل بالسبب ما ذكرناه ولذلك اذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة
قصيرة ظن ان الصورة قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا عنها يحسب ان الصورة غائرة في عمقها
والسبب في ابصار المرئي الواحد متعددا القائلون بالانطباع كما مر الى ان صورة المرئي تنفذ من
الجليدية غير كافية في ابصاره والا لرئي الشيء الواحد شيئين وانها بل لا بد من تأدي الصورة من الجليدية
الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فاذا عرض ان لا يتأدى
الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رؤي ذلك
الشيء الواحد متعددا واما اصحاب الشعاع فقالوا ان المخروطين الخارجين من العينين اذا التقيا بحيث
يصير سهماهما خطا واحدا رئي الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رئي متعددا لان قوة
النور في سهم المخروط وفي عبارة الشرح نوع حزازة والظاهر ان يقال فاذا وقع بينهما
المخروطين على موضع واحد من المرئي بصر العينان المرئي متعددا وذلك اذا لم يلتقيا ولم يتحدا
فقد وقع في عبارته لفظ الرائي بدل المرئي في موضعين   شرع في اثبات الحواس
الباطنية الحواس الظاهرة لكونها ظاهرة الوجود مستغنية عن الاثبات وانما بحث فيها عن كيفية الاحساس
بها كما تقدم واما الحواس الباطنة فيبحث فيها عن اثباتها وتغايرها ومحالها ولولا ان عقلية على الحصر
فيما ذكر الا انا لم نجد ما سوى النفس الانسانية بعد الحواس الظاهرة وليس قوله لانها اما مدركة واما
معينة حصرا عقليا لجواز ان يكون مدرك الصور قوى متعددة على حسب تعدد الصور كتعدد الحواس الظاهرة
وان يكون الاعانة من وجه اخر غير الحفظ والتصرف وان يكون التصرف في الصور بقوة وفي المعاني بقوة اخرى فعلى
قياس ادراكهما هذا وان انحصار المدركات بالحواس الباطنة في الصور والمعاني فلان المدرك اما كلي او جزئي
والجزئي اما مجرد او غير مجرد فالكلي والجزئي المجرد كالعقول مثلا مدركان بالقوة العقلية مرتسمان في النفس
الناطقة والغير المجرد من الجزئيات فاما ان يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة ويسمى صورة كالمبصرات مثلا
او لا ويسمى معنى كالصداقة والعداوة الجزئيتين المتعلقتين بالمحسوسات مثلا وبهما اعني الصورة
والمعنى هما المدركان بالحواس الباطنة فالاولى لا شك في ادراك الصور والمعاني وحفظهما والتصرف فيهما

الاول وسرعة تعاقب النقاط كونها معا على وجه يتصل الارتسامات اي الارتسامات
المتشابهة في البصر وفي تلك القوة تتصل بعضها ببعض في تلك القوة لا في البصر على صورة خط مستقيم
او دايرة فترى النقطة كذلك على سبيل المشاهدة اي كما تشاهد ساير المحسوسات المبصرات وذلك
لقوة الادراك لا على سبيل التخيل اي كما تتخيل الانسان الاشياء في اكثر اوقاته فان التخيل ادراك
ضعيف بالقياس الى المشاهدة وهذا ذكرناه من مشاهدة النقطة خطا يعلم ان الابصار بالحقيقة
انما هو بالحس المشترك بتوسط الباصرة وكذا ادراك ساير الحواس الظاهرة كما اشرنا اليه
المبرسم يرى اه المبرسم بفتح السين من به المرض المسمى بذلك اي اقوى مرضه وتعطل حواسه الظاهرة
لغلبة المرض دون النوم يرى اشباحا محققها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى
سباعا او اشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليس هذه الصور مرتسمة في بصره
اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند
المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة
في الحس المشترك لم يتغير الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه
الصورة من داخل كما هو المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمقاومة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة
استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور
المخزونة على طريق اتساقها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور باتساقها فيه من اصل لم يفرق بينها
وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فحسبت الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده
كما في الصحة بلا فرق وزعم بعضهم انه يجوز ان يكون هذه الاشياء موجودة في الخارج في عالم المثال
كما يقول به الاشراقيون ويكون مشاهدة هاتها مشروطة بمثل ذلك المزاج الحاصل للمبرسم او بغيره من الشرائط
والا فعدام صورته كل آن تعمل فيه ط فان الانسان اذا رأى ما كله يدرك لونه
وطعمه معا فلم يكن الغفار الى احدهما موجبا لانعدام صورة الاخر لان التعقل والحفظ
قد يفترقان فان الانسان قد يكون بحيث يدرك المحسوسات ويتقبلها ولا يتمكن من ضبطها واستثباتها
وقد يكون بحيث لا يدركها مع ضبط لكن بعد ان ادركه منها فلو كان الادراك والحفظ بقوة واحدة
من جهة واحدة لما افترقا اصلا وهذه المعاني لا يدرك بالحس الظاهر ولا بالحس المشترك

والخيال اي لانه لا يرتسم فيها الا ما يتادى من الحواس الظاهرة وليست هذه المعاني مساوية بها ولا
بالقوة العقلية للنفس الناطقة لان الالم يوجد في الحيوانات العجم فلا بد من قوة باطنة عندها يدرك بها تلك
المعاني الجزئية وهي القوة الوهمية ويرد عليه ان المدرك للصور الجزئيات ومعانيها هو النفس الناطقة
لا انها لا تدرك الجزئيات الجسمانية بل بقوة جسمانية لكن يجوز ان يكون ادراكها لها بقوة واحدة جسمانية
كما انها تدرك انواع المحسوسات الظاهرة بقوة واحدة هي الحس المشترك وقد سبق منا اشارة الى ان
تعدد الآلات على المشهور الى القوى الجسمانية وافتراق بعضها عن بعض لا يقتضيان تعدد ما
بالذات بل يكفي لها تغاير الجهات والاعتبارات اقول فتارة تركب الصورة بالصورة
تركيب الصورة ما بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب
المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة
له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا اللون الطعم وقس على هذا
وقد تفصل تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في
تخيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وتفصيله عنها كما في
سلب صداقة جزئية عنه وعلى هذا القياس فان الحس المشترك للدماغ بطون ثلثة اعظمها
البطن المقدم واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى المؤخر فآلة الحس المشترك هو
الروح المصبوب في مقدم البطن المقدم وآلة الخيال هو الروح المصبوب في هذا البطن كله بل في مؤخره
ولما كان الوهم سلطان القوى الجسمانية ومستخدما لساير القوى الحيوانية كان الدماغ كله آلة له وان كان
له اختصاص بآخر التجويف الاوسط وآلة المتصرفة مقدم التجويف الاوسط وآلة المتصرفة مقدم التجويف الاوسط
وآلة الحافظة مقدم التجويف الاخر وان مؤخر هذا التجويف فلم يودع فيه شيء من هذه القوى لانه لا حارس
هناك من الحواس الظاهرة فيكثر فيه المصادمات الموجبة لاختلال القوة فانظر الى حكمة الصانع حيث قدم ما
يدرك به الصور الجزئية ووضع خلفه ما يحفظها واخر ما يدرك به المعاني الجزئية المنتزعة من تلك الصور
وقرن بها ما يحفظها واقعد المتصرفة فيما بينهما فسبحانه وتعالى جلت قدرته وعظمت حكمته
وانما يدري ان من قبيل هذا الاستقراء ناقص فجاز ان يكون في حال عالم الاستقرار خلاف
ذلك تمت مباحث الجواهر بعون الله القادر وهو لجميع العيوب ساتر والله الموفق

فذهب ارسطو ومن تابعه الى ان الاجناس العالية لانواع الاعراض المندرجة تحت جنس تسعة وذهبوا
ايضا الى ان الجواهر باسرها مندرجة في جنس واحد هو الجوهر فصارت الاجناس العالية للموجودات الممكنة عشرة
وقد صرح بعضهم بان حصر الاجناس العالية للموجودات الممكنة في المقولات العشر ليس منقولا عن ارسطو بل هو مما
احدثه من بعده ومذهب طائفة اخرى انها ثلثة فتنحصر الاجناس العالية عندهم في مقولات اربع يمكن فيها
الترديد بين النفي والاثبات وقد حرر كلامهم في هذا المختصر ولا يمكن ذلك في المذهب الاول بل الحصر فيه استقرائي تحقيق
واذا ضبط بالترديد كان التقسيم الى الاخير مرسلا قطعا ومذهب طائفة انها اربعة فالاجناس العالية
عندهم خمسة وهو الذي اختاره المصنف صاحب التلويح والتقسيم المذكور في هذا المذهب يقتضي اندراج الزمان
على تقدير وجوده تحت الحركة وخروجه عن الكم فلا يصح ممن اختار ان يجعل الكم منقسما الى القار وغيره اعني
الزماني للسواد ونحوه لزم اما ان لا يعقل الا مع الغير او يتوقف تعقله على تعقل الغير فان الكيف قد يستمع
تصوره بتصور غيره كالسواد ومثل الكم لا يتوقف عليه اراد بالاضافة مطلق النسبة ليشمل المقولات السبع لا النسبة
المتكررة كما في المذهب الاول اراد بالحال النعت لذاته الذي يكون في حيز ذاته بحيث يمكن ان يعرض فيه شيئ غير
شيئ وسياتي تحقيق هذا المعنى في الكمية اي وينحصر الاجناس العالية من الاعراض في تسعة يريد ان
الضمير المستتر في قوله وينحصر في تسعة ليس راجعا الى الاعراض كما يوهمه العبارة والا كان الحكم بالانحصار
منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل هما اعني على تقدير وجودهما
في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلت المشهور في تعريف الكيف لا يصدق عليهما باعتبار
قيد وهو اللاقسمة بخروجهما عنه بل في ذلك الضمير راجع الى المضاف المقدر موصوف للصفة مخصوصة اي تنحصر اجناسها
العالية ولا انتقاض بهما لجواز كونهما نوعين مخصوصين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا
من الاجناس العالية اعلم ان ههنا فائدة حاصلها الاولى ان الاعراض باسرها مندرجة في هذه

في هذه التسعة والثاني ان الاعراض الواقعة تحت جنس مندرجة فيها وانحصار الاجناس
العالية للاعراض منحصرة فيها فالنقض بالعدد والنقطة انما يتجه على الاولى دون الثانية لما ذكرناه
دون الثانية لما ذكره الشارح من جواز عدم اندراجهما تحت جنس فتامل واعلم ان الحكم الحقي
بيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير
مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس تحتها وعلى ان لا جنس عاليا غيرها والاول اعني كونها غير
مندرجة اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون معناك ح
معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته
فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم
المقولة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها بالسوية ومع ذلك لا بد ان لا يكون
تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المتخالفة الحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا
ويمكن المناقشة في كل من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون
اثنان منها او اكثر مندرجة في جنس شامل لها او في كونها شاملة للاجناس تحتها عدد يمنع لجواز
كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد بشمولها كونها عالية اذ لا جنس فوقها
لجواز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان
قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشر مما لا سبيل الى
تحقيقها فلان العدد من الكمية وليس متصورا اه اي العدد عارض للامور المتعاقبة للكيفية اعني
الماديات وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجدت الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا
منها وكون المجردات عارية مسلم لا بمعنى كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها صور الاشياء فيها
وقيل في توجيه الكلام ان الكيفية بعضها لا يقارنها كمية ويقارنها عدد وقد رد عليه بان الكمية بعضها
ايضا لا يقارنها كمية ويقارنها الكيفية المختصة بالكميات اجيب بان العدد يعرض لجميع المقولات
حتى لنفسه وانما كانت الكمية اصح وجوها من الباقي لان الباقي اعراض نسبية لا تعرض الا في ذوات
موضوعاتها الا بالنسبة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداه
يجمع بينهما حد مشترك عرفي الحد المشترك بانه ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية

نهاية لاحدهما وبداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات
فالحد المشترك بين الخطين هو النقطة وبين السطحين هو الخط وبين الجسمين هو السطح فالخط والسطح مع كونهما
مقدارين فيما بينهما يتقاسمان حدا مشتركا كما بين المقادير واحد والمشترك بين المقادير يجب كونه مخالفا
في النوع لما هي حدود لها فالنقطة مخالفة للخط في الجهة وكذا الخط مخالف للسطح والسطح للجسم وانما وجب
هذه المخالفة لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه
لم ينقص شيئا والا لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى
ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة عرض حال في الخط وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم ولا نسبة بينهما
في الكمية قيل تعالى مثل الخط كم هو من السطح ثلثه او ربعه وقد سبق بيان امتناع تركب بعضها من بعض لو جاز
في مباحث الجزء الذي لا يتجزى   والكم المتصل الغير القار بالذات هو الزمان فلو ان جزءا من
اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما محال
بالبديهة وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل القار ولا اجتماع اجزائه هناك والجواب
ما قد عرفت من ان ذلك الامر المنفصل الممتد في الخيال بحيث اذا لاحظ العقل وجوده في الخارج جزم بامتناع
اجتماع اجزائه هناك وهو معنى كونه غير قار   والكم المنفصل هو العدد وقد تقدم في صدر الكتاب ما
يدل على ان الكم المنفصل بالذات هو العدد فقط وقد تقدم ما يتعلق بماهية الزمان بما لا مزيد عليه
منها قبول المساواة لا شك ان الاجسام التي هي معروضة للمقادير والاعداد موصوفة بقبول المساواة
واللامساواة فان كان اتصافها بذلك لذواتها كان الاجسام باسرها صغيرها وكبيرها متساوية
في هذا الاتصاف فيلزم ان يكون الجسم الصغير مساويا لما يساويه الجسم الكبير لان الصغير والكبير متوافقان في الجسمية
المقتضية لقبول المساواة واللامساواة وقد يقال هذا الدليل مقلوب لان ذلك القبول ان كان
بنفس المقدار وجب ان يساوي المقدار الصغير ما ساواه المقدار الكبير لاشتراكهما في المقدارية ايضا
واذا لم يكن ذلك القبول للجسمية لم يلزم ان يكون للمقدار او العدد والجواب عن الاول بان قبول المساواة
واللامساواة ليس لمطلق المقدار حتى يلزم ما ذكرتموه بل للمقدار الخاص الذي ليس مشتركا بين الصغير والكبير
ولا يمكن ان يقال جاز ان يكون ذلك القبول للجسمية الخاصة التي هي معروضة للمقدار الخاص لان تلك الجسمية
لا تخالف الجسمية الاخرى الا بذلك المقدار هكذا ذكروه وفيه بحث اذ قد لا يسلم انحصار المخالفة بين الجسميتين

فيما ذكروا الاولى ان يقال ان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها
شيئا آخر امكنه ان يحكم فيهما بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا
ولا مقدارا لم يمكنه ذلك فدل على ان قبول المساواة واللامساواة من الاعراض الذاتية الاولية
للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها   لانه يعني يوجد في الشيء باعتبار التساوي واللاتساوي
وقد تبين ان القابل بالذات للتساوي واللاتساوي هو الكم فيكون هو ايضا القابل بالذات لما تفرع عليه
من غير احتياج الى امر آخر وبيان التفرع ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيعرض
فيه ما يساويه فيتميز الفصل وهو شيء آخر فكونه قابلا للقسمة يعني فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة
بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد هذا التساوي كاف فيه او تقول
ان كون المقدار بحيث يعرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل علم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي
يعرضه العقل شيئا اولا او لولا ذلك لم يمكنه ان يفرضه شيئا يعرض بعده شيء آخر ومجرد هذا اللاتساوي
كاف في قبول القسمة بالمعنى المذكور فان قلت الحكم بكون قبول القسمة للكم بواسطة التساوي واللاتساوي
ينافي قوله فان هذا المعنى يلحق الكم لذاته قلت لا منافاة لان اللحوق بالذات ينافي الواسطة في
العروض دون الواسطة في الثبوت فالتساوي واللاتساوي يقتضيان عروض الانقسام للكم اولا
وبالذات بمعنى انه لا واسطة هناك يكون هي معروضة له كما ان الفاعل يقتضي عروض البياض للسطح
مع كونه عارضا له اولا وبالذات على ما حقق في مباحث الاعراض الاولية والثانوية او تقول اراد
بلحوقه اياه لذاته انه عرض اولي له لا انه عرض اولي مجاز ان يكون عروضه له بتوسط عرض آخر اولي
وقال بعضهم قبول المساواة واللامساواة فرع لقبول القسمة المذكورة لانه اذا فرض في كم
اجزاء فاما ان يوجد بازاء كل جزء منه جزء من كم آخر او اكثر او اقل والظاهر ما ذكره هذا القائل
انما هو في المساواة واللامساواة العددية وما هو في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة
المقدارية   فانه اذا طرأت القسمة بهذا المعنى على المقدار الاول لم يكن فيه متصل بالفعل اصلا
بل كان متصلا في حد ذاته فاذا طرأ الانفصال لم يكن ذلك المتصل باقيا بالضرورة بل عدم ووجد متصلان
آخران ثم لم يكن ما هو موجود في ذلك المتصل الا لم يكن متصلا في حد ذاته بل مشتملا بالفعل على
هذين الجزئين واذا كان مشتملا عليهما بالفعل فاذا قسم كل واحد من هذين الجزئين الى جزئين آخرين كان ما يحصل

موجود فيه بالفعل ولما لم يكن الانقسام واصلا الى حد يقف عنده وجب ان يكون
المقدار الاول مشتملا على اعداد غير متناهية بالفعل كما عرفت لهذه الشادة وهذا اح فهذه القسمة المنقضية
للحركة والسفر باطلها الحس من الهيولى الباقية بعينها مع الاتصالات والانفصالات دون المقدار
والصورة الجسمية لزوالها بطريان هذه القسمة كما حققناه لان السبب المعد لكون الهيولى قابلة لهذه
القسمة هو المقدار اذ لو لم يكن لها مقدار لم يتصور فيها كل منفصلين او قبلية للانفصال
ان يوجد فيه عاد يعني على شيء لا جزاء فاذا اياه بالتعاد يساويه مرة او اكثر والعاد
موجود بالفعل في العدد لان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا
ايضا لا يقال ان الواحد لا يعد غير المتناهي من الاعداد والكلام في غير المتناهي لانا نقول
انما يلزم تناهيه ان لو عده الواحد مرات متناهية اما اذا عده مرات لا تتناهى فلا والمقدار
يوجد فيه عاد بالقوة اذ كل مقدار يمكن ان يفرض له نصف يعده مرتين وثلث يعده بثلث
مرات وهكذا وتوضيحه ما ذكر في شرح الملخص من ان المقدار قابل للتنصيف الى ما لا يتناهى ابدا بناء على
نفي الجزء والتنصيف في المقدار تضعيف في العدد ثم ان العدد غير متناه في طرف الزيادة ومتناه في
طرف النقصان الى الواحد والمقدار بالعكس فانه متناه في طرف الزيادة لوجوب تناهي الابعاد وغير متناه
في طرف النقصان فلما وجب كون المقدار قابلا للتجزية وجب كونه قابلا للعدد بما عرفت من ان التنصيف
في المقدار تضعيف في العدد والعدد يعده الواحد فاذن كل مقدار قابل لان يفرض فيه واحد عاد
وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم خواص
ثلاث بها تحصل الجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض اولا وبالذات ولما عداه بتوسطهما ثانيا
وبالعرض فالكم الذاتي هذا هو الذي عد من المقولات واما الكم العرضي فما له ارتباط
بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما حال في الكم بالذات او محل له او حال في محله واما
متعلق بما يعرض للكم بالذات على ما ذكره وانما قيد العلة الكثرة بالاضافي احترازا عن الكثرة الحقيقية
التي هي العدد بعينه قوله او هذه البياضات اكثر محل نظر لان وصفها بالكثرة على ما هو الظاهر انما هو للعدد
الحال فيها فيكون مثالا للقسم الثاني اعني ما يكون محلا للكم الذاتي لا للعدد الحال في محلها اعني الاجسام — بالذات ٤
كما اعتبره الشارح فجعله مثالا للقسم الثالث واعلم ان البياض حال في السطح اولا وبالذات على ما هو المشهور كان قوله

قوله هذا البياض طويل او قصير مثال للقسم الاول مقابل قوله الزمان كم
متصل بالعرض وذلك لانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة كم بالذات فالزمان بواسطة
انطباقه على الكم المتصل بالذات اعني المسافة كم متصل بالعرض وبواسطة التجزية كم منفصل
بالعرض مع كونه في حد ذاته كما متصلا فان قلت المنطبق على الكم بالذات قسم من الكم
بالعرض خارج عن الاقسام الاربعة المذكورة قلت هو كذلك لكنه يمكن جعل الانطباق بمنزلة
الحلول فيرجع اليها واعلم انه قد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا
خمس عشرات ويعرض المنفصل بالذات متصلا بالعرض ولا حاجة في ذلك للتعدد بين العارض
والمعروض ولو بالشخص وهو عدم قبوله للتضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره
ايضا كالجوهر مثلا لا يقبل التضاد كما هو المشهور واستدلاله العروض بعض انواع الكم المتصل
لبعض يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات لان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا
يدل على انتفاء الضدية بين خطين او سطحين او بين جسمين فان كلا من الخط والسطح والجسم يندرج تحته
انواع لا يعرض بعضها البعض فان استدل بان هذه الانواع لا تتحد في الموضوع فان الخط المستقيم والمستدير
والمنحني لا يحل شيء منها في محل الاخر وكذا الحال في انواع السطوح والاجسام كان استدلالا بانتفاء
الشرط لحصول التنافي على انه لا نسلم امتناع التوارد على موضوع واحد وقوله لان الكم المنفصل
بعض انواعه يتقوم بالبعض مناف لما تقدم من ان تقوم الاعداد انما هو بالوحدات لا بالاعداد التي تحتها
قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يتجه عليه ما ورد على
الاستدلال بالعروض من انه انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين السطح والجسم وبين الخط
والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فيجوز ان لا يتضاد مثل الجسمان التعليميان المتفاوتان
في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد على التعاقب تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف
الحقيقيين وانما قيد الموضوع بالقريب لان السطح حال في الجسم الطبيعي ايضا لكن بواسطة التعليمي والخط
ايضا حال فيه بواسطتهما وفي التعليمي بواسطة السطح الا ان المعتبر في التضاد هو الموضوع القريب
ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين مقدارين غاية الخلاف فلا يصح الاستدلال على انتفاء
التضاد الحقيقي وحده وتوصيف الكم بالزيادة والنقصان هما قسمان مندرجان تحت اللاتساوي

الذي هو قسيم التساوي وقد عرفت انهما اي التساوي واللاتساوي من الخواص المطلقة
للكم بالذات او الكثرة قد يكون حقيقية هي العدد بنفسه كما مر وقد يكون اضافية فيقابلها القلة
ولما وصف العقلاء الكم بالزيادة ولم يصفوا بالشدة دل على ان الشدة معنى مغاير للزيادة فلا يرد
ما يقال من انه لو قيل الذراع من الخط اشد في خطيته من نصف الذراع لان زيادة عليه ليست الا
زيادة في نفس الخطية لما لزم محذور كما يقال هذا السواد اشد في سواديته من ذلك السواد لزيادة عليه في
نفس السوادية   وهو ان يتصور المقدار من حيث هو مقدار المقدار لا يفارق المادة في الخارج
الا عند القائلين بوجود البعد المجرد ولكنه يفارقها في الذهن لجواز ان يتخيل المقدار مع الذهول عن جميع
المواد فانا اذا تخيلنا الجسم اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد
واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على
تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يتخيل الا في آلة
جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما حصل فيها بل نقول   الادلة المذكورة في تناهي الابعاد
جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصوير
المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير
متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل واذا تخيل الجسم التعليمي
متناهيا كان هناك سطح فاذا تخيل ذلك السطح من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا
وكذا الخط وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل اعني الهندسة والحساب
تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ورياضة النفس تانيسا لها بالقياس وتبعيدا عن
الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يقع الغلط فيها   ويمكن ان يوجد بشرط لا شيء اي يمكن ان
يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل جسما لا سطحا ولا يمكن
ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل وعمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا
التقدير ايضا جسما لا خطا بل نقول لا يمكن تخيل النقطة في الخط بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان
قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح لا يمكن

يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله تشهد
بذلك كله الوجدان الصحيح   فاتام دليلا على ما فيه اشارة الى ان ضمير عرضيته راجع
الى الكم مطلقا فيتناول جميع انواعه   لما يخالف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو
بالنسبة اليها اورد عليه ان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان وانما ما ذكر في تعريفات
هذه الامور ما يخالف عليه الجوهرية فيجوز ان يكون من قبيل الخواص التي لا تقال عليها في جواب
ما هو   مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال لا شك ان مقادير الشمعة تتبدل على وفق تبدل
اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث
يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار
على غير ذلك النسق واذا اطولت تفاوتت مقاديرها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المشخصة باقية
بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال فذلك المتبدل ليس بعدا ومقطعا ولا متعلقا بطواري الشمعة
كالشكل بل باقيا عما لها جمع وليس جوهرا والا لكان جزءا منها فتبدل تشخصها عند تبدله ضرورة انعدام
الكل بانعدام الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته
وقد مر ان لا يستدل لا له لهذا اثبات وجوده انا نقول لو توارد الاشكال على الجسم المنفصل فقدانه مع
بقائه بتشخصه ممنوع وان الشمعة فهي مركبة من اجزاء بالفعل تتغير اوضاعها مع بقاء تلك الاجزاء على وفق تغير
اشكالها واذا سلم وجود الجسم التعليمي وتوارده على شخص واحد بعينه كان اثبات عرضيته في غاية الظهور واما
من زعم ان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة فجوابه
ما ذكرناه من ان المتبدل ليس متبدلا بطواري الشمعة بل باقيا عما لها   وما يكون اثباتها للشيء
مفتقرا الى البرهان قد تقدم ان هذا انما يصح اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا
بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان اولا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم
ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها والاولى ان يقال ان
التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا
لامر موجود فلا يكون السطح الذي للجسم بواسطة الامر العدمي الخارج عنه جزءا له ايضا وان استدلاله على عرضيته
الخط بان الجسم كالكرة يوجد بدون خط فلا يكون مقوما له فيرد عليه انه على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا

نصير الدين الطوسي

ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل
تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي ايضا اعراض
وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما هو
في حكمه فيكون اعراضا والزمان لكونه مقدار الحركة يكون عرضا لان قيامه بالعرض
وكذا المتقوم باجزاء كلها عرض يكون عرضا قطعا كالعدد ونحوه اذا كان بعض الاجزاء عرضا
فلا يلزم كونه عرضا كالسرير على ما قيل   السطح طرف الجسم اذا انتهى احد امتداداته
فقط كان هناك امر ممتد في جهتين بالضرورة ولا يمكن ان يكون جزءا من الجسم مطلقا لان كل جزء منه
يجب انقسامه في جميع جهاته فهو عرض حال في الجسم التعليمي اولا وبالذات وفي الجسم الطبيعي ثانيا وبالعرض
والسطح اذا انتهى في احد امتداديه كان هناك امر ممتد في جهة واحدة بالضرورة ولا يكون جزءا
من السطح لان كل جزء منه يجب انقسامه في جهتين بل هو عرض حال في السطح وبتوسطه في الجسم التعليمي وبتوسطهما
في الجسم الطبيعي وقس على ذلك حال النقطة واقوى ما استدلوا به على وجود هذه الاطراف ان الجسمين اللذين
لا مفصل في شيء منهما اعني ان يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا وعرضا
فما تلاقى به كل واحد منهما للاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجود بمعدوم بل موجود منقسما
في الطول والعرض فقط دون العمق لا يلزم امتداد الجسمين وان لم يكون التلاقي ببعض ما فرض انهما
تلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين وهذا ما وعدنا
في مباحث الجزء الذي لا يتجزى   لامتناع ان يكون الاعدام من قبيل الاعدام وقد يشار
اليها بعد الحاقها كالاشارة الى هذا الجسم بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يجوز ان يكون الاطراف
كذلك   يحقق انه امور لم يرد بذلك ان كل واحد منها متحقق في الخارج موجود فيه لان الانقطاع
وان كان بمعنى الحاصل بالمصدر ليس موجودا خارجيا وان تنصف الجسم به اتصافا مستمرا وكذا الاضافة
العارضة له بل اراد بالتحقق ما يعم الوجود الخارجي وحصول الشيء لغيره بمعنى اتصاف ذلك الغير به وقوله
ونها لنها اضافة عارضة تارة للانقطاع وتارة للسطح مع قوله فيكون السطح متصفا بالنهاية التي هي عدم
مع نوع من الاضافة يفهم منه ان هناك اضافة واحدة تعرض للانقطاع فتصير مضافا مشهورا بالجسم وتعرض
فتصير نهاية للجسم ويصير الجسم ذا نهاية فيضاف كل منهما الى الاخر من حيث هو مضاف فيقال النهاية نهاية

لذي النهاية وذو النهاية ذو نهاية للنهاية ثم ان ذلك الانقطاع الماخوذ مع تلك
الاضافة اعني النهاية يصف السطح فيصير مضافا مشهورا بالجسم والنهاية العارضة للسطح
تشتمل على معنى عدمي هو الانقطاع مع نوع من الاضافة وانما جاز وصف السطح بالنهاية
لان الجسم ينتهي به وينقطع عنده فهو نهاية بمعنى انه ينتهي به وينقطع عنده وانما حكمنا بان النهاية
وذو النهاية مضافان مشهوريان لان صحة الاضافة من الجانبين من خواص المضاف المشهوري
دون الحقيقي كما سيأتي   وما قيل ان الاطراف هو مبتدأ خبره قوله فقط واراد
بقوله ان الاطراف ليست نهايات ان السطوح والخطوط والنقط ليست نفس الانتهاءات او الانقطاعات
حتى يكون عدمية بل هي امور موجودة في الخارج معروضة للانقطاعات كما ذكرنا والجواب عنه
ان والثالث قد مر تحقيقه فيما سلف بما فيه غنية عن الاعادة وقد مر ايضا ان التناهي واللا
بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية للكم لا يوصف بهما ما عداه الا بتعاليه وان اللاتناهي
بمعنى السلب يوصف به الكم وغيره فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها   لا يمكن تحديد المعقولات
العشر بهذا نظرا على راي من لا يجوز تركيب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية وان نظرا على راي
من جوزه فلانه لو جوز تركب بعضها بل جميعها من الامور المتساوية فيصح تحديدها بها تاما
وناقصا   فالعرض يميز عن الجوهر بذلك لان مفهوم العرض هنا ولو الجوهر ايضا واخرج
الوحدة والنقطة عن الكيف على المشهور ومنهم من التزم كونهما من الكيف كما ينبئ عنه قولهم العرض اما
ان يقتضي لذاته القسمة او النسبة او لا يقتضي شيئا منهما والثالث هو الكيف   واما قيد
الاقتضاء بالاولية اي اقتضاء اللاقسمة كما يدل عليه قوله ليندرج فيه الكيفيات التي تقتضي
اللاقسمة بالواسطة وقد يتوهم تعلق هذا القيد بالاقتضاء مطلقا ويكون فائدته في اقتضاء
القسمة الاحتراز عن خروج الكيفيات المنقسمة بسبب حلولها في الكميات او في محالها فانها تقتضي القسمة
في محالها لكن بواسطة الكميات لا اولا وبالذات وهو مدفوع بانه لا اقتضاء هناك اصلا فلا
حاجة الى التقييد   تميز عن الاعراض النسبية هذا اشارة الى ما قيل انا نحتاج على راي من جعل
النسبة خارجة بسلك الاعراض الى اخراجها عن المذهب المشهور وهو ان يكون النسبة لازمة لها فلا وذلك
لانا اذا وقفنا تصوره على تصور غيره ان يكون عروضه للشيء بالقياس الى غيره فيتوقف تعقله على تعقل

وكذا الغير كالابوة والبنوة ولو اريد التوقف مطلقا لم يصح لان كل مركب جوهرا كان
او عرضا نسبيا او غيره فان تصوره متوقف على تصور غيره اعني جزءه ولا شك ان الاعراض
النسبية انما يكون عارضة لمحالها بالقياس الى غيرها اذ كانت نسبا مخصوصة وان كانت
هيئات يلزمها نسب مخصوصة فلا اولا ترى ان التربيع اعني الهيئة العارضة للسطح بسبب احاطة الحدود
الاربعة به متوقف تصوره على تصور الحدود والمحل مع انه داخل في التعريف على ما عليه كالاستقامة
والانحناء فانه لا يمكن تعقلهما الا في محل وكالادراك والقدرة والارادة والشهوة والغضب
فان تصورها يوجب تصور متعلقاتها وح يمكن ان يقال ان التربيع يوجب تصور الحدود
والمحل ولا يتوقف عليه فلا حاجة بناني وحاله الى تعسر التوقف عاد كرد اتما حدث الكل والجزء
فيندفع [illegible] الغير بالخارج لكن الاعراض النسبية على المذهب المشهور [illegible] واردة على التعريف
اذ يقال ان تصورها يوجب تصور غيرها ويستلزمه ولا يتوقف عليه وذلك لان الكيف
انه بهذا التقسيم اشارة الى ضبط استقرائي لا حصر عقلي لان محصوله ان الكيفية اذا لم يكن مختصة بذوات
الانفس ولا بالكميات ولم يكن [illegible] الانفس لاستعداد كانت كيفية محسوسة وهو غير معلوم غايته انه
استقرئ فلم يوجد غيرها فان قلت لعله اراد بالفعل لا يكون استعدادا والحصر فيهما
ظاهر قلت كون الفعل بهذا المعنى منحصرا في الكيفيات المحسوسة ممنوع وكذا الحال اذا فسر الكيفية
اما ان يكون مختصة بالكمية كالزوجية والتربيع اولا والثاني اما ان يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة
اولا وغير المحسوس اما ان يكون استعدادا نحو الكمال كالقوة واللاقوة او يكون كمالا كالحال
والملكة لكن من شان نوع الحرارة ان يحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج
قال الامام من شان الحرارة والبرودة ان يحدثا بالمزاج وان الرطوبة واليبوسة ليس من
شانهما ذلك فعلى هذا لا يكون التسمية بالانفعال على سبيل الاتفاق الثاني انها تحدث منها
انفعال في الحواس اي ينفعل عنها الحواس لو لم يعتبر الاولية حصلت فيها الاشكال والحركات وغيرها
الا ان انفعال الحاسة منها مع انه في كونها من المحسوسات الاولى كلام كان انسب حذف قيد الاولية
احترازا عن خروج الخفة والثقل ولان حدوث الانفعال عنها مطلقا كاف في وجه تسميتها
بالانفعاليات اذ لا يجب وجه التسمية لاطراد والكيفيات المحسوسة لها تعلق بالانفعال

اذ سميت بالتابعة تخصصا او نوعا والثاني بالمتبوعة فلذلك نسبت اليه وسميت
باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير فان الانفعال معناه الاصلي امر سيال فيه تجدد وتغير
فنقل منه وجعل اسما للكيفيات المحسوسة التي تتغير سريعا لاجل [illegible] المناسبة وقد يقال ينقص
من سم جنبيها شيء واطلق الباقي عليها تنبيها على نقصانها وهذه الكيفيات مغايرة
للاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام تنتهي بتحليلها
الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال
فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات يكون متحددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها
بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات يكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها
بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ
فيه هو الحريف والجزء الذي يتلافى بهذا التقطيع هو الحلو وكذلك القول في الالوان فان الجزء
الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود
ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال
جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسته
النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات
من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين
الاول ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة
باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما قيد الملموسة بما ذكر ليندفع ما قيل من انا لا نسلم
كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح وان الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة
فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال توجب
هيئات حاصلة في الحواس المحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال
معدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا آخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم
من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال
لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز

وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا
الجواب بمنع هذه الملازمة على تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت الكيفيات في الاجسام
الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان
والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض
بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد
التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات
هي الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط ويمكن ان يجاب عنه بان جنس الاشكال
ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا والمزاج
لا يحصل بدون هذه الكيفية اذ لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد
مثلا التي تستسخن بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة
والبرودة فتكون كيفية ملموسة والطعوم والروائح والالوان ليست من الكيفيات الملموسة فهي مغايرة
للمزاج نعم ربما يحصل تابعة له وتابع الشيء يكون غيره فقدم البحث عن الكيفيات الملموسة
لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان الملموسات سمي اوائل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة
تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن سائر الحواس الظاهرة كالخراطين العادمة
للمشاعر الاربعة وكالخلد العادم لحاسة البصر والسر في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له
من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة
وان لم يكن سائر المشاعر فليست بهذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها واعترض بان جواز الخلو لا
يستلزم وقوعه وان تلك الحيوانات فجاز ان يكون مشاعرها ضعيفة جدا لا مفقودة بالمرة ولو اكتفى
بالاعمية لكفى في وجه التسمية التقدم الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة وذلك ان الابصار لما توقف على توسط
جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية
الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او انسلاخها اى
من اجزائه وايصالها اياه للنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة

والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم
يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما
ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن
الرائحة ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما
اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة واوائل الملموسات
كما ان الملموسات اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات
لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع
ولان تلك البسائط لا تخلو عن هذين الجنسين اعني جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما بالفعل
وجنس الرطوبة اليبوسة وما يتوسطهما وسوى الاربعة من الملموسات الباقية فاما ان يخلو عنها
تلك الاجسام او يكون متفرعة عند الاعتبار الى هذه الاربع ولانها مدركة باللمس اولا وبالذات
وما عداها مدرك بتوسطها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد
يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم واللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة رقة القوام
وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية والكثافة
تطلق على مقابلات هذه المعاني وذكر بعضهم ان اللطافة بالمعنى الاول عين الرطوبة وبالمعاني الباقية
ليست من الملموسات وكذا الكثافة بمعناها الاول عين اليبوسة وبالمعاني الباقية ليست من
الملموسات وقد تقدم تفسير الهشاشة واللزوجة وسيأتي الكلام في البلة والجفاف والخفة والثقل
تابعة لهذه الاربعة ومنع ذلك بجواز وجودها في بسيط او مركب بلا تبعية فان الدوران
لا يفيد يقينا كليا غنية عن التعريف بالحد او الرسم اعترض عليه بان المحسوس هو
جزئيات الحرارة مثلا لا ماهياتها الكلية فان الحس لا يفيد معرفتها فجاز ان تعرف بالاقوال
الشارحة والجواب ان ادراك جزئياتها يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا يتصور مثله
في تعريفاتها ومن نصف اعترف بان الاحساس بجزئيات الحرارة يفيد معرفة ماهيتها بوجه لا يمكن
تحصيل مثله من التعريفات التي يتوهم صحتها بل قصدوا ايهما بان احكامها في المقصود هو
التصديق لا التصور وذلك لا ينافي التنبيه بذكر خواصها على مفهومات اسمائها لان التعريفات

لا بعد تصورا كما عرفت — من شأنها جمع المتشاكلات آه وذلك اذا اثرت
في الجسم المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتحام وقد ينعكس الامر كما اذا اثرت في الجسم
البسيط كالماء فانه ينفصل عنه اجزاءه المائية بالتبخير وتتصاعد الى مكان الهواء فتختلط به فقد
فرقت المتشاكلات وجمعت المختلفات — فالالطف اقبل للتصعيد وذلك لان الالطف
يتاثر اسرع من الكثيف فتحدث فيه السخونة المقتضية للخفة التي تقتضي صعود محلها فاذا لم يكن التحام
اجزاء المركب شديدا انفصل الالطف وصعد فالفعل الاول للحرارة هو احداث الخفة بالاعداد
ويتبعه التصعيد الموجب للتفريق ثم الاجتماع بعد ذلك مقتضى طباعها ولما كانت الحرارة مزيلة لما يعوق
طبايع الاجزاء عن مقتضاها نسب ذلك المقتضي الى الحرارة واذا كان الالتحام بين الاجزاء شديدا
فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال وقوي تاثير الحرارة حدثت حركة دورية كما في
الذهب فان النار لا تفرقه لشدة التلازم بين بسايطه فاذا مال اللطيف الى الصعود جذبه الكثيف
الى الانحدار فيحدث حركة دورية وان كان اللطيف غالبا كما في النحاس الممتزج بالنوشادر زنجرة
محكمة فانه ربما يصعد بالكلية اذا قوي تاثير الحرارة فيه وان كان الكثيف غالبا فان لم يكن غالبا
جدا افادته الحرارة تليينا كالحديد وان كان غالبا جدا لم يقو على تليينه ايضا كالطلق والنورة
الا بالحيل التي يستعملها اهل الاكسير — والبرودة بالعكس فانها اذا اثرت في المركب المتخالف الاجزاء
اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المجمدة
وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها — ولا شيء من العدم كذلك
اي محسوسا بالذات نعم قد يدرك العدم بالحس تبعا كما اذا احس بحرارة جسم علم انه ليس باردا فعدم برودته
مدرك بالوهم التابع للحس الظاهر وقد سبق بيان التخالف بين الحرارة النارية والحرارة الغريزية واما
مخالفة النارية للكيفية الفائضة من الكواكب فلان الاعشى يتضرر بحرارة الشمس دون حرارة النار وذلك
دليل المخالفة — الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل فالرطوبة تفسير لاحدهما ما ذكره والثاني
انها كيفية يكون الجسم بها سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه وقد اورد على التفسير الثاني انه يلزم منه
ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا ودفع هذا اللزوم
بان الرطوبة لما كانت مقتضية لسهولة التشكل والالتصاق والانفصال كان اللازم منه ان يكون ما هو اسهل

التصاقا وانفصالا ارطب لا ما ذكرتم ولا شك ان الماء اسهل التصاقا وانفصالا
من العسل فيكون ارطب منه قال الامام لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما
الكيفية التي بها يكون سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب سهل الترك له والثاني الكيفية التي بها
يكون سهل الالتصاق والانفصال فان فسرت الرطوبة بالكيفية الاولى كان الهواء رطبا وان
فسرت بالثانية لم يكن الهواء رطبا فالنزاع لفظي الا ان تفسيرها بالثانية اولى لاتفاق الكل على ان
الرطب اذا امتزج باليابس افاد استمساكا عن التفتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب
استمساكا ولانه يلزم من تفسيرها بالاولى ان يكون النار ارطب الغاية لطافتها ولم يقل
احد وقد يقال ليس في الماء والعسل سهولة الانفصال بل العسل اعسر منه انفصالا فلو
فسرت الرطوبة بالكيفية الثانية لم يكن الماء رطبا وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام ولزوم كون
النار ارطب قد مر فيه كلام — وهي غير البلة اعلم ان ههنا جسما رطب الجوهر وجسما مبتلا
وجسما منتقعا فالاول ماله كيفية مسماة بالرطوبة تقتضي سهولة التشكل وسهولة الالتصاق على
الرأيين كالماء والثاني اعني المبتل ما جرى على ظاهره ذلك الجسم الرطب الجوهر كالحجر الذي جرى على
ظاهره الماء فهذا الجسم الرطب الجوهر الجاري على ظاهر غيره يسمى بلة ورطوبة ايضا والثالث اعني
المنتقع ما نفذ رطب الجوهر في اعماقه وافاده لينا فالرطوبة تغاير البلة المذكورة لانها ليست من مقولة
الكيف بل هي جسم والجفاف تقابلها تقابل العدم والملكة والمقصود بالذكر ههنا رطوبة الكيفية لا رطوبة
البلة وانما ذكرت ههنا لما بينهما من الشبه في اطلاق لفظ الرطوبة عليهما فلا يصح عدها من الكيفيات
الملموسة — وانما يكون قبوله الغمز آه فعلى هذا يكون اللين كيفية مركبة منهما او متولدة
من اجتماعهما هذا وقد اعترض على قوله فيكون من الكيفيات الاستعدادية بان كلا من الرطوبة واللين
يهيئ محله للانفعال وكلا من اليبوسة والصلابة يهيئ محلها للاانفعال فلم كانت الرطوبة واليبوسة
من الكيفيات المحسوسة واللين والصلابة من الاستعدادية قال الامام قد ظن قوم انهما
من الكيفيات الملموسة وليس كذلك لان الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء
في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع
والكيفيات اللين والصلابة وليسا من الملموسات ايضا لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ليست

الاول الحركة الحاصلة في سطح الماء شكل التقعر المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث
كونه مستعدا لقبول ذلك للامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين
ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه اربعة امور الاول عدم الانعطاف
وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة
وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة لا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية
مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة
الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم اي ينطبق مركز العالم مركز ثقله وهو نقطة لو حمل الجسم عليها
لوقف ولم يمل الى جانب وبعبارة اخرى هي نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن الى حيث
ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر اي ينطبق سطحه على مقعره ان كان انتهاء الفلكيات فيما يلينا بفلك القمر
كما هو المشهور عند اصحاب الارصاد والمقصود انطباق سطحه على مقعر ما يلينا من الافلاك ولذلك عقبه
بقوله ويطفو فوق العناصر فان طفوه يستلزم الانطباق على مقعر الفلك الاقرب اليها اي فلك
كان ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط اه فيه ان هذا انما يتم اذا
كان مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وتوضيحه ان يقال ان الماء ثقيل
مضاف فان فرض جزء منه مماسا لفلك القمر ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون
قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها
تحركت الى ان يماس محدبها مقعر فلك الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكبر من
مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكره والا فلا لكنه لم يقم برهان على كون تلك المسافة اكبر من
هذه والاشتباه انما نشأ من كون الماء شاملا لعنصر واحد طافيا عليه وشمول العنصرين اسافلها
والجواب انا اذا فرضنا كرة الماء بحيث تماس مقعرها مقعر الفلك فلا محالة تتحرك بطبعها
الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها
بحيث يكون مركز العالم على محدبها فلا محالة تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد
تحركت في مسافة مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء
بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء

فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا
ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط لانهما مشاركان في اشتمال كل منهما على حصة من
الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس
الماء فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا وذلك ان يقول
ان الماء ثقيل بالقياس الى عنصرين وخفيف بالقياس الى عنصر واحد والهواء خفيف بالقياس الى
عنصرين وثقيل بالقياس الى عنصر واحد فيستحق الماء ان يسمى ثقيلا مضافا والهواء ان يسمى خفيفا
مضافا ولا يكون هاتان الحركتان متضادتين لما سيأتي من ان تضاد الحركات لتضاد
المبدا والمنتهى وقد اتحد منتهى الحركتين منهما فلا تضاد بينهما اذا قيست الى الارض
نفسها اورد عليه ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز
وكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك ان يتحرك
في اكثر المسافة الممتدة اه فيه انه انما يتم هذا اذا كان مسافة مكاني الارض والماء اعظم من مسافة
مكاني النار والهواء فيلزم من هذا مع ما تقدم في الثقيل الاضافي ان يكون كل واحد من
المسافتين اعظم من الاخرى وانه تناقض وقد تبين لك مما قررناه سابقا اندفاعه ولو قيل ان
الثقيل المضاف ما يكون حركته بطبعه الى المركز اكثر من حركته عن المركز والخفيف المضاف ما يكون حركته
بطبعه الى المحيط اكثر من حركته عن المحيط لكان بظاهره ابلغ اشتباها فان قطرة من الماء اذا كانت عند
المحيط تحركت بطبعها الى محدب الماء فقد تحركت مسافة مكاني الارض والمسافة الاولى اكثر من الثانية
وحال قطرة من الهواء على عكس ذلك ولا يكون منتهى الحركتين شيئا واحدا كما ذكره الشارح
الا ان يعتبر مكان الهواء شيئا واحدا بحث اذا قيس الى النار كانت الى المحيط اورد عليه
انه اذا كانت النار والماء عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء
خفيفا مضافا وليس كذلك اراد ان يشير الى الميل لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل
كما سيأتي عقيبهما مباحث الميل مطلقا وهو طبيعي وقسري ونفساني الميل ينقسم الى ذاتي
وعرضي لانه ان قام حقيقة بالموصوف به فهو ذاتي وان لم يقم به بل بما جاوره فهو عرضي على قياس
ما عرف في الحركة والميل الذاتي ينقسم الى الطبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله الحقيقي ان كان من

من تأثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان
حدوثه فيه عن تأثير حال ايابانه وضعا فان كان هذا المؤثر اعني غير المباين فاعلا على نهج واحد
بلا شعور فالميل طبيعي كما في الحجر وان لم يكن كذلك بل كان فاعلا متفننا اما بشعور كما في نفس
الانسان او بدونه كما في النبات او كان فاعلا على نهج واحد بشعور كما في الفلك فالميل نفساني والمراد
بقوله الميل هو العلة القريبة للحركة ان الحركة لا توجد بدون الميل اذ هو سبب مقتضي للحركة اقتضاء ترتب عليه
وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع   والحركة تمتنع خلوها عن حد ما شرع في اثبات ان الميل
مما لابد منه في الحركة وتحصيله ان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة
او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط
امر ذي مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ايضا يتعين بكل واحدة من تلك المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة
وذلك الامر هو الميل بالضرورة فقوله ان قوله والمسرع مخبر البطؤ واحد بالذات هو كيفية قابلة للشدة
والضعف الى قوله هو يعينه بطؤ بالقياس الى غيره مستدرك في البيان وانما قيد المحرك
بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يعين مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المترتبة على اعتقاد
ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه ذلك بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف
على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السواء فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه
الى الطبيعة او القاسر بل لابد هناك من امر اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل
الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا
وضعفها واما خارجة ككثرة المعاوق المخروق وغلظه قلنا فليجز استناد اصل الحركة الى الطبيعة
واستناد شدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة فلا حاجة الى الميل واجيب عن الاعتراض
بان ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس لا شك فيه ان له مدخلا في وجود الحركة
فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه بدافعه ويعلم بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه
بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا
في الحركة الوضعية الكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية
للحركة فانا نحس الميل حال السكون ونعلم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة   وذلك لان كل آن فرض

من هذه العلة اه ان اراد به الاستدلال على وجود الميل ورد عليه ان اللازم منه اي من اثباته
شيء من الامور العلية اعني الطبيعة والنفس والقاسر لا يكفي وحده علة للحركة بل لابد هناك من
امر اخر يتحقق باعتباره في علة الحركة تجدد وتعاقب واما ان ذلك الامر هو الميل فلا خصوصا
في الحركة النفسانية وان اراد بيان الحكمة بوجه اخر وهو ان المحرك ثابت والحركة ليست ثابتة او ان
المحرك متشابه الاحوال والحركة ليست كذلك فلا بد من متوسط فلا منافاة   والميلان
المختلفان متضادان يجوز ان يجتمع في جسم واحد ميلان ذاتي وعرضي الى جهة واحدة كما في ساكن
السفينة اذا تحرك الى جهة حركتها والى جهتين ايضا كما اذا تحرك الى خلاف جهة حركتها ولا يجوز
اجتماع ميلين ذاتيين في جسم واحد الى جهة واحدة اذ لا يتصور لهما افتراق معا الى تلك الجهة
كما لا يتصور له حركتان ذاتيتان معا اليها نعم ربما اجتمع هناك سببان فيوجد ميل واحد
اقوى وحركة اسرع الى تلك الجهة ولا يجوز ايضا اجتماع ميلين ذاتيين الى جهتين وهما المراد
بالميلين المختلفين اذ لو اجتمعا لزم ان يكون الجسم في حالة واحدة الى جهتين اي مقتضيا بالذات
للحركة اليهما وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا وذلك ظاهر في الحركة الاينية والوضعية دون الكمية
واراد بقوله التضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي لما
كانت الجهتان الحقيقيتان ثم انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر
الصاعد وهو الخفة واما الميل القسري والنفساني فيختلفان بحسب الحركات القسرية والارادية
اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لابد فيه من مبدأ ميل ما بالطبع فيه اشارة الى تقدير
مضاف في عبارة المتن المصنف حيث قال ولولا ثبوته اي لولا ثبوت مبدئه والى ان مبدأ
ميل ما بالطبع سواء كان طبيعيا او نفسانيا كاف في قبول الحركة القسرية وقد تقدم ان يعني عدم
الحركة القسرية والطبيعية تحتاج الى معاوق خارجي في المسافة فلذلك استدل بهما على امتناع الخلاء وان
نفي عدم الحركة القسرية والطبيعية تحتاج الى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بها وحدها على وجود
مبدأ ميل طباعي وهو مسلكنا هذا وتقريره الاستدلال ان الجسم الخالي عن المعاوق الداخلي اعني مبدأ
الميل الطباعي اذا تحرك بالقسر في مسافة مخصوصة فاما ان يقطعها في آن وهو محال او في زمان الى آخر
ما ذكر في بيان امتناع الخلاء   وقد ذكرنا ما فيه فمن النظر آه قد استوفينا هناك الكلام

شيئا إلا وجدنا بالظفر ح اليه وقد بقي شيء نذكره ههنا وهو أن محصل ما ذكر في اثبات
المعاوق بعد تحرير أن الحركة الطبيعية والقسرية لا تنفك لها حد من السرعة والبطؤ إلا
بالمعاوق فإذا خلت عنه كانت خالية عن حدود السرعة والبطؤ وانه محال وهذا إنما يتم لاثبات
المعاوق الخارجي بالحركة الطبيعية إذ لا يتصور هناك معاوق داخلي كما مر فلو لم يكن لها معاوق
خارجي أيضا لم يكن عليها حد من حدود السرعة والبطؤ دون الحركة القسرية لجواز أن يكون لها معاوق داخلي
فقط يتعين به لها حد معين فلا يلزم خلوها عن تلك الحدود وأما اثبات المعاوق الداخلي أعني مبدأ
الميل الطباعي فلا يمكن بالحركة الطبيعية مطلقا ولا بالقسرية أيضا لجواز أن يكون هناك معاوق
خارجي فقط فيتعين حد الحركة القسرية بذلك المعاوق الخارجي لا يقال إن الحجة المذكورة
في اثبات مبدأ الميل الطباعي تامة مع فرض التساوي في المعاوق الخارجي أعني قوام ما في المسافة
كما لا يخفى لأنا نقول إذا اعترض عليها بأن حركة عديم الميل في تلك المسافة تقتضي قدرا
من الزمان وحركة قوي الميل تقتضي زمانا أزيد منه لكن ذلك القدر من الزمان إنما هو بإزاء الحركة
في تلك المسافة والزائد عليه بإزاء المعاوق الداخلي ففي حركة ضعيف الميل يكون ذلك القدر من
الزمان محفوظا مع شيء آخر من ذلك الزائد لأجل المعاوق الداخلي على ما تقتضيه النسبة بين المعاوق
الضعيف والقوي لم يمكن أن يجاب عنه بما تقدم من أن مهية الحركة لا تقتضي شيئا من الزمان وإلا لم
توجد في أقل منه ولا تقتضي لها حدا من حدود السرعة والبطؤ لا بنفسها وإلا لم توجد مع حد آخر
ولا بالفاعل أعني الطبيعة أو القاسر إذ لا تفاوت فيه بل بالقابل بل بالمعاوق وإنما لم يمكن لأن
المقتضي ههنا لذلك القدر من الزمان وذلك الحد هو الحركة الصادرة من ذلك القاسر في جسم لا
معاوق فيه طبعيا الواقعة في تلك المسافة المشتملة على مقدار من المعاوق فلقائل أن يقول
هذه الحركة المقيدة بهذه القيود لا يتصور وقوعها في أقل من ذلك القدر من الزمان وتقتضي لها
حدا من تلك الحدود وقس على ما ذكرنا الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع الخلاء مع فرض التساوي
في المعاوق الداخلي فظهر أن الحركة الطبيعية يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه وأن الحركة القسرية
يستدل بها على مطلق المعاوق لا بعينه   ما ذكرنا في اثبات الميل على رأي الحكماء ويريد أن
ما ذكره من مباحث الميل إنما كان على رأيهم وأما مباحثه على رأي المتكلمين فنذكره الآن

ويكون له بحسب كل جهة اعتماد وذلك لأن له بحسب كل جهة حركة ممتنعة على اعتماد
في تلك الجهة والاعتمادات المتماثلة أي المتحدة في الجهة يمتنع اجتماعها في محل واحد لامتناع
اجتماع المثلين وأما المختلفة أعني التي تتعدد جهاتها فلا يجوز أيضا اجتماعها إن فسر الاعتماد
بنفس المدافعة إذ يمتنع بالضرورة أن يجتمع في جسم مدافعة إلى جهة وتنح عنها وإن فسر بمبدأ
المدافعة جاز الاجتماع كما في الحجر المرمي إلى فوق ولذلك كان الحجر الأكبر أبطأ من الأصغر
إذا رميا إلى فوق ولذلك كان الحجر الأكبر أبطأ بقوة واحدة لأن مبدأ المدافعة السفلى في
الأكبر أقوى   وامتنع حلول عرض في محلين فكان الاعتماد كذلك فافتقر إلى المحل لا غير
فإن قيل بهذا الاستدلال لا يتم على رأي أبي هاشم حيث لا يكون مفتقرا للاعتماد إلى المحل وأحد
لا غير متفقا عليه بين المعتزلة كما دل عليه قوله اتفقت المعتزلة أجيب بأن ما روي عن أبي
هاشم على تقدير صحته بلا تأويل إنما هو في التأليف فقط وإذا لم يجوز القيام بمحلين في غير التأليف
تم الاستدلال على رأيه أيضا على أن اتفاقهم قد يراد به اتفاق جمهورهم واعلم أن حدوث تعلق التوليد
الاعتماد للأكوان كالحركة وتوليده للاعتماد الآخر في محله وسائر ما ذكر مبني على قولهم بالتولد
ومع ذلك لهم في توليد الاعتماد اختلافات لا فائدة في نقلها ولا اعتماد على شيء منها فلنعرض عنها
ومن الكيفيات المحسوسة المبصرات أي الأمور التي تدرك بالبصر مطلقا أعني اللون والضوء
والأطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة
والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا أمور راجعة
إلى ما ذكر كالترتب داخل تحت الوضع والتقوس كالكتابة وغيرها داخلة تحت الشكل والاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد والضحك والبكاء داخلان
تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والقطوب داخلة تحت الشكل والسكون والمبصر بذاته
الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك ثم المدرك بالبصر أولا وبالذات عند الجمهور فهو
اللون والضوء وهذا أعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره
وقد يحقق فيما سبق معنى المبصر أولا وبالذات وأن الألوان في ذلك كالأضواء ومنهم من يجعلها
فزعم أن المعقول من المبصر أولا هو أن لا يتوقف إبصاره على إبصار غيره ويتوقف إبصار غيره

على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء
وابصاره فلا يكون مبصرا اولا   ولكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون
فالبياض والسواد كما ذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى
انما تخيل من اختلاط الهواء يعني ان الثلج مركب من اجزاء شفافة جمدية متصغرة جدا وليس بينهما
تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل يداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام
العلوية وتنعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض وتتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع
المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار مستنير
يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم
الفرق بين الشيء وشبيهه فيحكم بانه بياض فظاهر المحسوس من الثلج موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون
البياض في الثلج متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هو اولى من الثلج لعدم
تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل من الاجزاء المائية والهوائية في الثلج تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون
ولا يتوهم ذلك في الزجاج لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينهما فعل
وانفعال   عند عدم غور الضوء في عمق الجسم كما اذا لم ينفذ الضوء في اعماق الجسم بقي
سطوح اجزائه مظلمة فيتوهم ان هناك سوادا ولا يرى ان الثياب اذا ابتلت بالماء مالت الى السواد
وما ذلك الا لان الماء يخرج الهواء وليس شفيفه كشفيف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء واذا لم ينفذ
كان هناك نوع ظلمة   والحق ان السواد اه قيل قال الامام ان وجود هذه الالوان
معلوم بالضرورة والضروريات لا يناظر فيها وعليها بل يناظر بها   فانه يرى بعد السلق
اي يرى البياض البيض بعد طبخه بالنار بياض شديد ولا يرى له ذلك البياض الشديد قبل طبخه
مع ان الهوائية قبل الطبخ اكثر فلا يكون مخالطة الهواء سببا لتخيل البياض بل يجوز ان يكون سببا
لتحققه اشتراط وجود اللون بحصول المزاج ح وان سلمناه فلا نسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من
الامثلة لجواز ان يحدث بادنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي   يتعاقبهما
على موضوع واحد اي يتواردان عليه مع امتناع الاجتماع ويتحقق غاية الخلاف فهما متضادان
تضادا حقيقيا وكذا ان نفسر التعاقب بامتناع الاجتماع مع جواز التوارد وبحيث لا يخلو المحل عنهما

كالخلو عن الحركة الصاعدة والهابطة فيكون فيه اشارة الى اعتبار قيد اخر في التضاد
الحقيقي كما عرفته في مباحث التقابل   ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما اجتماعا
حقيقيا بان يحلا في محل احد لا اجتماعهما بطريق الاختلاط اعني ان يختلط اجزاء صغار
سود باجزاء صغار بيض اختلاطا شديدا بحيث لا يتميز تلك الاجزاء الصغيرة جدا بعضها عن بعض
في الحس فيرى لذلك هناك لون متوسط بين البياض والسواد هو الغبرة لان هذا الاجتماع
لا ينافي التضاد ايضا وايضا ما ذكره من الدليل لا ينهض على بطلانه واراد ببقاء كل منهما
او احدهما على صرافته ان يكون على تقدير الاجتماع حال كل منهما او احدهما عند الحس كحاله عنده
في زمان الانفراد فيصح ما ذكره من انه يلزم على الاول ان يرى الجسم في غاية السواد وفي غاية
البياض وفي الثاني ان يرى في غاية احدهما ولا يرد عليه ان ذلك اللزوم ح لان كلا منهما
او احدهما انما يرى في الغاية اذا كان منفردا واما اذا كان مجتمعا مع غيره فلا بل يرى ح
صورة مركبة منهما   لان الذي لم يبق على صرافته وذلك لانه لما كان حال احدهما عند
الحس في الاجتماع كما له عنده في الانفراد وجب ان يكون بسبب الاجتماع بينهما ارتباط وتغير
بحالهما فوجب ان يكون الاخر ايضا باقيا على صرافته واذ ليس كذلك لم يكن مجتمعا مع الاول
وهو خلاف المقدر   واما الثاني فلانه ح اه يرد عليه انه لا يلزم من
عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حال الانفراد انتفاؤه في نفسه بل
جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك
اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما   فان الظلمة غير مانعة عن الابصار وذلك
لان الظلمة امر عدمي لانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا والعدم لا يكون عائقا
ومانعا واذا لم يكن عدم رؤية اللون بسبب العائق وجب عدم رؤيته لعدمه في نفسه واجيب عنه
بان الضوء شرط لرؤية اللون فانتفاء رؤيته في الظلمة لانتفاء شرطها لا لكون الظلمة عائقة
عنها ولا للعدم المرئي في نفسه فان قيل ليس الضوء شرطا للرؤية والا لما رأى من في
الغار جماعة اوقدوا خارجه نارا لان الهواء المتوسط بينهما مظلم اجيب بان الشرط
هو الضوء الواقع على المرئي دون المتوسط هذا هو المشهور في تقرير الكلام في هذا المقام

واما استدلال الشارح على ان الظلمة غير مانعة عن الابصار بقوله ولذلك يرى من في
الغار آه فيتجه عليه انه يجوز ان يكون العائق هو الظلمة الواقعة على المرئي لا الواقعة على المتوسط
بين الرائي والمرئي فينبغي ان يجاب بهذا او لا نم تنزل حقا ولئن سلمنا ان الظلمة ليست
عائقة مطلقا فلا نم ان عدم رؤية اللون لعدمه بل لانتفاء شرطها كما ذكره قوله والحق ان حصول
الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع
عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض شديد واذا وقع
عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة بالمهية
كما سياتي يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد
مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها
فاذا انعدمت مراتب الضوء باسرها انعدمت الالوان كلها وانما قلنا نحدس من ذلك ولم نقل نعلم من
ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها
بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون اللون طبيعة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك
الطبيعة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا هذا تحرير ما ذكره ابو علي بن الهيثم
ولقائل ان يقول ليس في المثال المذكور الا التفاوت في انجلاء اللون الواحد بالنسبة عند الحس
بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا
كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الظهور والانكشاف فيتوهم ان تبدل الانكشافات
تبدل للانكشاف المنكشف وقد يقال ايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء
ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء
وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول يتوهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول
لكن اذا تومل في ذلك حق التامل ثبت فيها تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو
الضوء هذا ولم قول الشارح ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة فهو جواب
دخل مقدر تقريره ان يقال جاز ان يكون القدر المشترك بين اللونين المختلفين باقيا في الحالين فلا يكون
الضوء شرطا لمطلق اللون بل لخصوصياته فضلا عن تقرير الجواب ان القدر المشترك اما ان يكون

اما ان يكون جنسا او عرضا عاما لا بقاء للجنس مع انتفاء الفصل ولا للعارض
مع انتفاء المعروض فان قلت تبدل خصوصيات اللون واشتراطها بمراتب الضوء كاف في
المقصود لان اللون لا يوجد الا مع خصوصية ما فاذا انتفى الضوء مطلقا انتفى جميع خصوصياته
فينتفي اللون بالكلية اذ لا يوجد هناك خصوصيته فلا حاجة الى تعرض الدخل والتعرض لجوابه قلت ما ذكرته
هو ذلك المعنى لكن مع عبارة اخرى والضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما
مستفاد من الحس وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يحكم الحس بوجود شيئين
على سطح احدهما ظاهر بنفسه للحس والآخر ظاهر له بسبب الاول وزعم البعض ان الضوء ليس امرا موجودا
زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او
سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور
ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك والسبب في ذلك هو
ضعف الحس واستدلوا عليه بان ظهور الاشياء اللامعة بالليل اقل من ظهور السراج يكثر فالحس
لما ضعف في الظلمة كان لتلك الاشياء ظهور ليس لغيرها فظن لتلك الظهور كيفية زائدة ثم اذا انقوى بنور
السراج ونظر الى تلك الاشياء لم ير لها لمعانا وكذلك يذهب لمعان السراج في ضوء القمر قال
الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنها مع ذلك لا يدفع ان
الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يشتركان في الضوء ويختلفان في ماهيتهما
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس
فالمعتمد انما شهادة الحس لا ما ان البلور والماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس
له لون فلا يكون الضوء ظهور اللون وكل من اللون والضوء قابل للشدة والضعف
لاشتداد الالوان وضعفها وجوه ثلاثة الاول متفق عليه هو ان يختلط مثلا اجزاء سود قليلة
باجزاء بيض كثيرة بحيث لا يتميز في الحس فيرى هذا الابيض اقل بياضا من الابيض الذي ليس كذلك
ولما كان مراتب هذا الاختلاط كثيرة كان مراتب البياض في القوة والضعف ايضا كثيرة الثاني
ان يجتمع في محل واحد بياضات متعددة وقد انكره الحكماء لاستحالة اجتماع المثلين الثالث ان يكون

ان يكون البياض الضعيف نوعا مخالفا للبياض القوي ولم تقل دليل على فساد هذا
الوجه ولا على صحته واما قوله لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادين خارجة عن ماهيتهما
لما سنذكره من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما تقال عليه فيكون الاختلاف بين السواد
الشديد والضعيف اصلا فان بالعوارض لا بالماهية والاستدلال عليه اصلا ما بينهما بان السواد الذي
في محل عينا هو من الشدة والضعف يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما ضعيفا موافقا للآخر في
الماهية   فان جميع الجزئيات متساوية فيه بل هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات
متساوية في ان كلا منها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا بعدم عينا
الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد فان منع
استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب
عنه هناك هو الجواب هنا   والمقول بالتشكيك اذا كان من لوازم يعني ان الشدة لازمة
لماهية الشديد والضعف لازم لماهية الضعيف وهما متنافيان فلا بد ان يكون ملزوماهما متنافيين في
الحقيقة اذ لو تساويا في الماهية لاجتمع المتنافيان وقد يمنع كونهما لازمين لماهيتي الشديد والضعيف لجواز
ثبوتهما لماهية واحدة في ضمن افراد متعددة بخصوصية صنفية حلو ومر لهما   وفيه نظر لانا لا نسلم ان الضوء
اذا كان جسما محسوسا كان ساترا لما تحته فان الستر من شأن الاجسام الملونة دون الشفافة او لا ترى
ان صفحة البلور او الزجاج الشفاف تزيد ما خلفهما ظهورا ولذلك يستعان بها على قراءة الخطوط
الدقيقة ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس لما تحته
ضرورة اشتغال الحس به او لا يرى انه اذا غلظت صفحة البلور او الزجاج جدا احتجبت ما تحتها استترا
يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء وذلك لان الجسم الذي هو الضوء اذا اتصل
بالجسم القابل له فاما ان يدخل فيه بتمامه فيلزم التداخل او لا يدخل فيه بل يتصل بسطحه فيكون حجم ذلك
الجسم القابل ماخوذا مع ضوئه ازيد حجما منه وذكر بعضهم انه يجوز ان يكون الضوء الظاهر في سمك
الاجسام المشفة عرضا وما يظهر على سطوح الاجسام الكثيفة جوهرا ولا يرد ازدياد الحجم ازديادا يظهر
للحس لغاية لطفه وقلة سمكه   فيحدث في مقابلها الضوء آه فبطل هذا الضوء مشاهد استمراره
فلو جوز انه ينعدم ويوجد بدله آنا فآنا لجاز مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند ملاحظة

العقل   وايضا الضوء اول وثان هذا تقسيم للضوء العرضي اعني الحاصل
في شيء مضيء آخر والجسم الذي من شأنه الضوء اذا انتفى عنه الضوء يدرك منه حالة
فتلك هذه الحالة المدركة هيئة موجودة في الخارج منبسطة على سطح الجسم مضادة للضوء اذا انتفى
عنه الضوء يدرك منه حالة تقبل هذه الحالة المدركة وقيل ليس هناك الا عدم الضوء لكن البصر
عند عدم الابصار يتخيل شبه سواد كما يتخيل ذلك اذا اطبق العينان واذا نظر الى الماء
الصافي العميق الذي لا يدرك قعره وللقائل ان يمنع ان الجسم القابل للضوء اذا
انتفى عنه الضوء لا يحتاج في كونه مظلما اي متصفا بتلك الحالة المدركة الى ان يحدث فيه كيفية
اخرى   وما به الاشتراك غير ما به التمايز هذا الدليل بعد تسليم مقدماته انما يدل على
المغايرة بين الحصة المشتركة والاضواء ولا ينافي ذلك كون الاضواء من جزئيات الجسم او لا يرى ان
بدن الانسان مغاير للجسم وجزئي من جزئياته وقد اشتبه الصوت بسببه البعيد عند جماعة فقالوا
هو اصطكاك الاجسام الصلبة وربما قالوا هو القرع او القلع وبسببه القريب عند آخرين فقالوا
هو التموج والدليل العام لابطال هذه الاقوال ان هذه الامور اعني الجسم والاصطكاك والقرع والقلع
والتموج مبصرة اما اولا واما ثانيا والصوت ليس بمبصر اصلا فهو مغاير لها وان القرع والاصطكاك
مماسة والقلع تفريق والتموج حركة والصوت ليس مماسة ولا تفريقا ولا حركة   بل هو عبارة
عن امر يحدث آه وذلك كما يشاهد في الماء الراكد اذا القي في وسطه حجر وانما جعل الصوت
معلولا للتموج للهواء لانه يستمر باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية
وينقطع بانقطاعه لكن الدوران وجودا وعدما لا يفيد الا ظن العلية والمسئلة علمية على ان
تحقق الدوران ممنوع فان الهواء يتموج بحركة اليد ولا صوت هناك وانتفاؤه بانتفاء
التموج في جميع الصور غير معلوم   بل انما يحدث في السامعة يريد ان الهواء
الذي في خارج الصماخ اذا تموج بالقرع او القلع لم يحدث فيه صوت بل يتموج هذا الهواء ويتأدى
الى التموج هواء آخر متصل به وهكذا الى ان يتموج الهواء الذي في داخل الصماخ فيحدث فيه الصوت
ويقرع ويتموج الجلدة العصبانية المفروشة على مقعر الصماخ التي اودع فيها القوة السامعة فيدرك ح
صوته   لما ادركنا الجهة لكنا ندرك الجهة اي نعلم بان الصوت من اي جهة وصل الينا

فلا بد ان يكون الصوت موجودا خارج الصماخ ومسموعا حال كونه فيه وان كان قريبا
من الصماخ ليكون مدركا حال كونه في جهة مخصوصة فيعلم انه من تلك الجهة لا يقال جاز
ان يكون ادراك الجهة بسبب كون الهواء المتموج متوجها من تلك الجهة لانا نقول ادراك الجهة
اما لوجود الصوت في تلك الجهة وكونه مسموعا فيها كما ذكرنا او لتوجه الهواء المتموج من تلك الجهة
والثاني باطل لان من سد احد اذنيه وسمع بالاخرى عرف جهة الصوت الواصل من جانب المسدودة
مع ان ذلك الهواء المتموج يجب ان ينعطف حتى يصل الى الاخرى لان الصوت لو كان موجودا
الخ حاصله ان بقاء الصوت يستلزم بقاء حروف الكلمة مجتمعة وبقاؤها مجتمعة يستلزم سماعها اما دفعة او سماع
جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وبيانه لان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح وقد يقال
حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون تقاليبها الخمسة ترجح سماعها في البقاء
على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل من عوارضها المعارضة اذ قد
يوجد صوت لا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ويمكن ان يقال حال
تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا
من المصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك
الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل المسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الامواج
يتولد فيه تموج اخر وصوت مثل الاول بحيث يصير في قطع فان وصول الصوت الى السامع
ليس بان هواء واحدا بعينه يحمل الصوت ويقطع المسافة الواقعة بين المصوت والسامع بل بان يتموج
الهواء الذي يلي الهواء الحامل مثل تموجه ويحدث فيه مثل ذلك الصوت وهكذا الى ان يصل الى السامع
فالحال ايضا في الصدى على هذا الوجه فان المقاوم لما رد الهواء المتموج الى خلف انعكس تموجه ورجع
فيتقاوله ما يليه في تموجه المنعكس كما انه هو لما يليه في تموجه المستقيم فيحدث في كل متموج منهما ايضا
ما حدث في ما تموج قبله وهكذا الى ان يصل الى السامع واذا كان المقاوم قريبا من المصوت اختلط
الصوت بالصدى بحيث لا يتميز احدهما عن الاخر فيسمعان على انه صوت واحد ولذلك كان صوت المغني في البيوت
اقوى من صوته في الصحراء الصوت يعرض له اي للاصوات المشاركة في الحدة او الثقل يعرض
لبعضها هيئة يتميز بها ذلك البعض عن باقي الاصوات المشاركة له في احدهما تميزا في المسموع وذلك بان يكون

يكون لتلك الهيئة المتميزة مسموعة والحرف يطلق على تلك الهيئة وحدها او على الصوت
المأخوذ معها اذا عرفت هذا فقوله يشاركه في الحدة والثقل احتراز عنهما فانهما وان كانا
مسموعين لكن ليس شيء منهما مميزا للصوت عما يشاركه فيه وقوله تميزا في المسموع احتراز
عما ذكره واعترض بان الطول والقصر لما كانا من الكميات المحضة او المأخوذة مع
اضافة كما قيل لم يندرجا تحت الكيفية فكيف يحترز عنهما وقد يجاب بان المراد ههنا من الكيفية
هو الهيئة فانها الواقعة في تعريف الملخص منقولا عن الرئيس ثم ان الصوت ليس كمية في نفسه اي
ليس محلا للكم بالذات بل هو واقع في الزمان ومنطبق عليه فبهذا الاعتبار يوصف بالطول
والقصر وهذه الحالة اعني طوله وقصره يدرك بالوهم بعد ادراك الصوت الجزئي بالسمع لكن لما كان
ادراك الوهم لها تابعا لادراك الحس الظاهر قد يتوهم انها مدركة به وكذا امتداد الصوت وعدمها
مدركان للقوة الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات قال الامام ومن الناس
من جعل الاصوات باعتبار جهارته وخفائه فعلى الوجوه الثلاثة المذكورة في تعداد الالوان
وضعفها واقول فلا حاجة الى الاحتراز عنهما اذ على الوجهين الاولين فظاهر اذ ليس
هناك هيئة مسموعة عارضة للصوت بل اختلاط اصوات متخالفة المهية واجتماع امثال
وكذا على الثالث فلان المسموع هو الصوت المخالف لغيره في المهية لا هيئة قائمة به
والحرف اما مصوت اي ما يسمى مصوتا من امتداده لاقتضائه امتداد الصوت ويسمى ما يقابله اعني
هذه الحروف غير متولدة مما ذكر وما عداها مطلقا صامتا لعدم اقتضائه امتداد الصوت ولم
يختلف في امتناع الابتداء بالمصوت بل بالقصار الساكن اذ قد جوز الابتداء به جماعة ومنعه
آخرون ولسنا نعني بكون الحرف متحركا او ساكنا حلول الحركة والسكون فيه لانهما من صفات
الاجسام بل نعني بكونه متحركا انه بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من الثلاثة وبكونه ساكنا
انه بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء منها وبيان ذلك ان الحركات العارضة للصوت ابعاض المصوتات
لان المصوتات قابلة للزيادة والنقصان فيكون لها طرفان ولا طرف لها في النقصان الا هذه
الحركات بالاستقراء وايضا لو لم تكن الحركات ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات من تمديد الحركات
الا ترى ان حركة اذا اشبعت مصوتا فاذا اكدت تلك الحركة لم يمكنك ان تذكر ذلك المصوت

الا باستيناف صامت آخر يتبعه وذلك المصوت والحروف المتحركة متقدمة على حركاتها
وذلك لان المتحركات هي المصوتات والصامت البسيط حقيقة وحسا آني الوجود والحركة زمانية
وما وجد في الآن الذي هو اول زمان وجود شيء يكون سابقا على ذلك الشيء وايضا لو كانت
الحركة سابقة لكان المتحرك بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق وانه باطل
بشهادة الحس هكذا ذكروا وفيه تأمل ثم المجوزون للابتداء بالساكن قالوا قد تبين ان
المصوت مفرد وبعضه موقوف على الصامت فلو لم يمكن الابتداء بالصامت الساكن لكان موقوفا
على المصوت فيدور والجواب انه لا يلزم من امتناع الابتداء به الا كونه محتاجا للمصوت ولا يلزم
منه توقفه عليه   الى ان قال واعلم ان الاشاعرة اثبتوا كلاما نفسانيا قائما بنفس
المتكلم مغايرا للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك وقالوا
اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء آ العبارة الصادرة ب الثاني علمه بثبوت النسبة
او انتفائها بين طرفي الخبر ج الثالث ثبوت تلك النسبة وانتفاؤها في الواقع والاخيران
ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان آ اللفظ الصادر
عنه ب الثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة
ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام فهم لا ينكرون معنى
الالفاظ سواء كان امرا او خبرا او غيرهما يتعقله المتكلم حتى يكون جهله مستلزما للتكلم بكون الالفاظ
المستعملة في الكلام مهملة لا تدل على معنى اصلا بل يقولون ليس للمتكلم شيء يسمى كلاما حقيقة
سوى هذه العبارات او ان ثبت الاشاعرة ما لا اعتقاده ثبوت كلام نفسي تعلقا اولا لان المقصود
الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فيطلق اسم الدال على المدلول
وحصروه فيه بنفسها على انه آلة يتوصل بها اليه فكان هو المستحق لاسم الكلام والاشاعرة يدعون
ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر مغايرة للعلم قائمة بنفس المتكلم وان طلب الفعل او تركه مغاير للارادة
والكراهة وكذا الحال في التمني والاستفهام   ومن الكيفيات المحسوسة المطعومات اي الطعوم
هذه المطعومات وقد يتوهم في انحصارها في التسعة بان الحبار والفرع والحظ التي يحس من كل منها
بطعم لا تركيب فيه وليس من هذه التسعة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف لا يقتضي الاختلاف

النوعي فانواع الطعوم لا تكاد تنحصر في عدد وان لم يعتبر فالقبض والعفوصة
من نوع واحد اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض يقبض ظاهر اللسان
وحده والعفص ظاهره وباطنه وايضا انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة
بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وبين غايتي اللطافة والكثافة
غير محصورة وايضا الكافور مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار ولذلك قيل
مباحث الطعوم كلها دعاوي لا برهان عليها وقد زعموا ان اخس الطعوم هو المر اعني المرارة
ثم الملوحة قالوا ويدل على ان الملوحة على المرارة ان الملح المر والبورق اكثر تنجيسا من الملح
المأكول وان ابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة ولذلك يبتدئ الفواكه بالعفوصة
ثم اذا اعتدلت قليلا بسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة لكن الحامض مع كونه اقل
بردا اكثر تنويعا للشدة غوصه بلطافته   احسن منه يطعم اي بطعم بسيط قوي مخالف
للطعوم المذكورة ولذلك عد قسما تاسعا واذا لم يحصل بسيطا او حصل اجمالي المذكورة كان
بسايط الطعوم ثمانية كما صرح به في الملخص وغيره   في الحصص عن بعضهم الصفاد الادوية
وفيها دواء عرفت من صمغ شجر كالصبر وعند الاطباء هو شجرة بمرج عصارة اوراقها
ويطبخ حتى يثخن مثل العسل ويخلط بعكر الزيت فهذه العصارة هي ذلك الدواء
ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة وقد يعبر عنها ايضا بالاضافة الى محالها
كرائحة المسك ورائحة الصبر وقد يشتق لها اسماء من الطعوم المقارنة اياها كما يقال رائحة حلوة
ورائحة حامضة   ومنها الكيفيات الاستعدادية المشهور ان لها نوعين لانها اما نحو الانفعال
الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان القوة على المصارعة يتعلق بامور ثلثة الاول
العلم بتلك الصناعة الثاني القوة القوية عليها اعني القدرة وهما من الكيفيات النفسانية الثالث
كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم
يثبت قسم ثالث اذا اردنا ان نفرق القدر المشترك بين القسمين المذكورين قلنا هو الذي
يترجح به القابل في احد جانبي قبوله ولا قبوله فان قلت لما اعتبر في كل واحد من قسمي الاستعداد
القابل للانفعال واللاانفعال الشدة والترجح خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما

على السواء فيكون قسمانا ان قلت معنى كون الشيء قابلا للآخر انه بحيث يمكن
ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا امر اعتباري لا يتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور
يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات
فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد
فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا
للانفعال وبعضها للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كان الاستعدادات متوسطة
بينهما توسطا معنويا بقرب بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من ان التوسط بينهما
ليس حقيقة بل مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث اللغة   فان الكيفية الواحدة بالنوع قد تكون
حالا اي الصفة النفسانية اول حدوثها تكون حالا فاذا استحكمت صارت هي بعينها ملكة فالنسبة
بينهما كالنسبة بين الصبا والشيخ فانه اذا دام بالكلام ما يمنع زواله يرد عليه انه ان فسر الثبات بامتناع
الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد تغفل الذهن عن مباديها
فيشكك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد
مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال والجواب ان النظريات اذا حصلت عن اسباب ضرورية
كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية
فانها اذا انتقش بها الذهن عن مباديها التي لا يحوم فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن حضور صيانات
تلك المبادي   والى تصور معه تصديق لما حصل التصديق عبارة عن الحكم واعتقد كونه
فعلا لم يمكنه ان يجعله قسما من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال بل قسمه الى تصور هو تصور
مطلق اي غير مقارن للحكم وتصور مقارن له كما في الظاهر من عبارة الرئيس في كتابه وعبارة المصنف
في تجريد المنطق ومن جعل الحكم من قبيل الادراك وجب عليه ان يجعله قسما من العلم وقسيما للتصور مطلقا اي
سواء كان مقارنا للحكم او لا فيقول العلم اما حكم او غيره لان الادراك اما ان يكون ادراكا
لوقوع النسبة او لا وقوعها او لا ان يكون ادراكا لما عداه فالاول هو الحكم والتصديق والثاني
هو التصور المطلق اي الشامل للتصور المحكوم عليه وبه والنسبة تصورا ساذجا   وكذا ان اراد
العلم بالمعنى الاول ضرورة خروج الاقسام الاخر عنه وكذا في ... ان اراد به المعنى الاول

المقسم

المقسم الى التصور والتصديق اي الحكم الذي هو ادراك عندهم لكنه قد قسمه الكاتبي
التصديقي بقيود لانه مع هذه القيود معتبر في العلوم الحقيقية ومعتد به في متعارف الجمهور ولذلك
خص باسم العلم حتى صار معنى ثانيا له وما اتصف بما سوى تلك القيود اعني الظن والجهل المركب والتقليد
المصيب قد اشتهرت باساميها المخصوصة وسترد عليك في الكتاب تعريف بعضها وما يتعلق به من
الاحوال والحق قسمة الاول اعني التصور اذ لا حامل هنا على تقييده وقول الشارح وايضا
العلم بالمعنى الاول لم ينقسم الى التصور والتصديق مبني على اعتقاده ان الحكم ليس ادراكا وحده فوقع
بما اشرنا اليه وقوله الا ان يسمى القسم الثاني بالتصديق فاشارة الى ما يشعر به عبارة المتاخرين من ان
التصديق الذي جعل قسما من العلم اريد به التصور الذي يعرض له الحكم ويلحقه فيجري عليه صفات الحكم من الجزم والثبات
والمطابقة والبداهة وغيرها اجراء لصفات العارض على المعروض   ولا يمكن تصحيحه الا
ان يقسم اه حصر امكان صحته فيما ذكره مع ان العلم قد فسر بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه
النقيض وهو بهذا المعنى يتناول التصور اذ لا نقيض له والتصديق اليقيني فقط وقد اوضحنا معنى هذا
التفسير في بعض حواشينا على كتب اصول الفقه بما لا مزيد عليه فارجع اليه ومنهم من قال لنا ان نصحح
كلامه بان نحمل ما عدا التصديق الجازم المطابق الثابت من التصديقات داخلا في التصور ولا يخفى ضعفه
وما ذكره الشارح في تصحيح المتن يرد عليه ما قيل من انه ان اراد بالمعاني الذهنية ما وجوده في النفس
على انه صورة ومثال لغيره لم يندرج فيها ما يلحق الادراك وان اراد بها ما له في النفس وجود وقيام مطلقا
اي لا على انه مثال لغيره خرج عنها الادراك وان اراد ما يعمهما لم ينحصر في الادراك وما يلحقه لان
العوارض النفسانية داخلة في المقسم فيحتاج في تصحيحه الى ان يقال المعاني الذهنية اما ادراك او ما يلحقه
او غيرهما وسياق الكلام الى آخر ما ذكره من التقسيمات ثم قال ويراد بالعلم القدر المشترك بين الادراك
والتصديق المذكور وهو المعنى الذهني المقيد بسلب الاقسام الباقية   لانه بديهي التصور ان اراد
تصوره بوجه ما فلا نزاع في بداهته وان اراد تصوره بكنه حقيقته وهو المتنازع فيه فبداهته ممنوع
غني عن التعريف وذلك لان الجزئيات القائمة بالنفس كافية في انتزاع الماهية الكلية عنها وهذا اقرب
في معرفتها مما يمكن ان يذكر في تعريفاتها وقد سبق منا اشارة الى ان من ينظر هذا المعنى
وبالتصديق الضروري ما يكفي فيه ... يلزم منه خروج التصديقات الحدسية والتجربية والتواترية بل ما عدا الاوليات

عن هذا الضروري فان جعلت نظرية لم ينحصر الموصل الى التصديق النظري في الحجة الا كانت
قسما ثالثا خارجا عن الضروري والنظري وكلاهما باطل اتفاقا فالصواب ان يقال
التصديق الضروري ما لا يحتاج في تحصيله الى فكر احتياجا بلا واسطة فيدخل فيه التصديق الذي
اطرافه نظرية فقط لانه لا يحتاج هناك بواسطة   ولا بد في العلم من انطباع وذلك لانا نحكم
على معدوم ما في الاعيان باحكام ثبوتية وهذه المسئلة في الحقيقة من مسئلة الوجود الذهني وقد سلف مباحثها
والاستدلال عليها وقد يقال ههنا هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات
لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب الانطباع فيه كما ادعى ويجاب بان الوجدان
يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فانه اذا كان احدهما بانطباع كان الآخر ايضا
كذلك فان قلت علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع كما صرح به مع جريان الدليل
بعينه فيه قلت قد مر ان هذا الدليل يقتضي ان يكون للمعدومات المحكوم عليها بامور ثبوتية
وجود وانطباع في قوة مدركة واذا انضم اليه عدم الفرق بالوجدان دل على ان كل معلوم له وجود انطباعي
مغاير للوجود الخارجي واما ان ذلك الوجود الانطباعي في قوانا المدركة فلم يدل عليه لكنهم لما جزموا
بان ذلك الوجود الانطباعي في القوى المدركة لا يكون الا علما وقد علموا بالوجدان انا اذا علمنا
شيئا خارجا عنا كان له نوع ارتسام وانطباع في قوانا المدركة حكموا بان علمنا بالاشياء الخارجة
عنا انما هو بانطباعها ووجودها في اذهاننا وسموه علما حصوليا قالوا واما علمنا بذواتنا
والامور القائمة بها فليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم
وسموه علما حضوريا وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على العالم لاجل حضوره
بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده ولما قام البرهان على القول
بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده
وآخرون بان علمه بها انما هو بحصول صورها في مجرد آخر كما سيأتي ان شاء الله تعالى واذا تحققت
ما اوضحناه انكشف لك انه لا نقض على الدليل بعلمه تعالى نعم انه يحتاج الى تتميم وتذييل   ولم
يكن عالمه بالسواد اي لم يكن علمه به علما حضوريا كعلمنا بصفاتنا القائمة بنا ولا علما حصوليا
بان يحصل فيها صورة مثالية من السواد كما يحصل فينا صورة مثالية من صفاتنا اعني من نوع

ذلك   عن انطباع صورة المعلوم في المحل المجرد واراد بالصورة ما يعم حقيقة الشيء ومثاله
كما يقتضيه سياق الكلام   ان يكون صفة موجودة فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون كل مجرد
قابلا للعلم وهو منقوض بالصور العقلية قلت لا نقض لانه اراد بالمجرد مجردا قائما بذاته بناء على
ان العلم لا يوصف به ما لا يقوم بذاته واذا جعلت الصفة معللة كان المجرد محمولا على معناه مطلقا
لا بد وان يكون غير مادي اي العالم لا يجوز ان يكون مادة ولا شيئا مركبا منها ولا شيئا
حالا فيها بل يجب ان يكون مجردا عن شوائب المادة لما تقدم في مباحث النفس من ان الصور العقلية يستحيل
ارتسامها في الامور المادية   اشارة الى جواب دخل فقد تقدم ان المثال يوافق ما له
المثال في تمام الماهية ويخالفه في الوجود وان ما ذكر من الاحكام انما يترتب على الوجود الخارجي دون
الذهني وبذلك يحسم مادة الاشكال فان الجبل يستحيل ان يكون موجودا في الذهن وجودا اصيلا
لا وجودا ظليا سواء كان كليا او جزئيا على ما يجب ان يريد الشارح بحصول ماهية المعلوم في
العالم حصولها فيه بوجودها الاصيل وبحصول مثالها فيه حصولها فيه بوجودها الظلي   فان
كان كما كان قبل ما علم آ او لم يعلمها لكن هذا الاستواء باطل بالضرورة او نقول لا اتحاد حال عدم
العلم فوجب ان لا يكون اتحاد حال العلم ايضا وهو خلاف المقدر مع انه هو المطلوب   وان كان
بطل منه ذلك العاقل اذا فرض اتحاده بالمعقول فهو بعد الاتحاد لا يخلو ان يكون هو الذي كان
قبل الاتحاد بعينه اولا فان كان الاول فقد استوى تعقله ولا تعقله كما مر وان كان الثاني فلا بد ان
يكون هناك زوال شيء فالزائل اما ذاته او حال من احوال وجوده الى وجه ينافي الاول
القوام له في نفسه لا للاتحاد بغيره والانتقال له من حال الى حال لا اتحاد   والا لزم
ان يكون متجدد الذات او الاستحالة وذلك لانه لما بقي على ما كان عند ما علم آ فاما ان يكون الزائل
هو الذات فقد بطل ذاته وتجددت ذات اخرى او حالا من احوالها فقد استحال وتغير ذاته من حال الى حال
وقد علمت انه لا اتحاد في شيء منهما على انا نقول الاتحاد بالمعقول الكلي والثاني يستلزم
اتحاد جميع المعقولات بعضها ببعض مع تكثرها واختلافها بالماهية   فان كان الاول يلزم تجزئ
لا الى حد ينتهي بل الى اجزاء بعدد النفوس الناطقة لان جزءه الذي اتحد بنفس ناطقة يجب ان يكون مغايرا
لجزئه الذي اتحد بنفس اخرى الا لزم اتحاد النفسين وكون كل من احديهما عالمة بما علمته الاخرى

وصور الاشياء المتغايرة قد تقدم ان صور الاشياء تشاركها في تمام الماهية وان كانت
مخالفة لها في كثير من الاحكام فلا بد ان يكون تلك الصور متغايرة ايضا والعلم في الحقيقة عبارة عن
الصورة الحاصلة من الشيء في الذات المجردة فيتعدد بتعدد المعلوم وان جعل عبارة عن حصول تلك
الصورة كان التعدد ايضا لازما لان حصولات المتغايرات متغايرة هذا في العلم الحصولي واما
الحضوري فتعدده بتعدد المعلوم ظاهر مما ذكر لان العلم هناك هو عين المعلوم او حصوله فيتعدد بتعدده
وذهب ابو الحسن الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري من العلوم الحادثة يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة
اذ لا مانع منها بخلاف العلم الواحد النظري منها لان تعلق العلم النظري بمعلوم يتوقف على النظر فلو
تعلق علم واحد نظري بمعلومين لزم اجتماع النظرين وانه محال ورد عليه بانه لم لا يجوز ان يتعلق بهما
نظر واحد والمشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق
بمعلومين على التفصيل لانه لو جاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى
من مرتبة اخرى فيجوز ان يكون احدنا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى وانه محال كما لا يخفى ورد عليه
بمنع عدم الاولوية في بعض الاعداد لكونه غير معلوم لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في علم واحد منا كما
جاز في علمه تعالى وان لم يكن لنا ذلك فيها واختار القاضي ابو بكر وامام الحرمين ان كل معلومين يمكن
ان يعلم مع عدم العلم بالاخر كالسواد والبياض مثلا لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد حادث والا جاز
انفكاك الشيء عن نفسه وانه محال وان كل معلومين لا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر كالمتضايفين
جاز ان يتعلق بهما علم واحد حادث اذ لا يلزم منه ذلك المحال قال الامام ان فسر العلم بنفس التعلق وجب
تعدده بتعدد المعلوم لان اختلاف احد المنتسبين يوجب اختلاف النسبة وان فسر بصفة ذات تعلق لم يجب ذلك
لجواز ان يكون صفة واحدة متعددة تعلقاتها ورد على الاول بان العلم اذا فسر بالتعلق وكان المعلوم
مركبا كانت الاجزاء داخلة فيه فهناك تعلق واحد هو علم ما هو متعدد وهو مجرد وكلام في التفصيل
وسواء تعلق العلم بكل احد على حدة وعلى الثاني بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع
فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر فممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه واشار به
الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عنده عند حضور الاستقبال
كانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في علم الله تعالى فزعموا ان علمه في الازل بوجود الاشياء

فيما لا يزال غير علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا بان علمه تعالى
صفة واحدة متعددة تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى
لكن لا يكون الاضافة قد ذكر ان للعلم اضافة الى المعلوم لان العلم علم بالشيء ومتى كان الاضافة
محالا فتوهم ان يكون نفس العلم او جزءه لان نسبة الشيء واضافته الى غيره يكون متاخرة عن ذلك
الشيء لا محالة فالصواب ان يقال ان العلم لا يعقل الا مضافا اي لا يتحقق العلم الا ان يكون
هناك اضافة بين العالم والمعلوم فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال
في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك
الاضافة فمن قال منهم انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن
قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلين وتايد
بذلك الاشكال الوارد على الكل فاجاب عن لزوم الاجتماع بان علم الشيء بنفسه حضوري فلا
اجتماع وقد اجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود
ظلي وبذلك تمتازان فلا استحالة وايضا الممتنع هو ان يحل متماثلان في محل احدهما لا ان يحل
احدهما في الاخر ثم ان ذلك الاشكال العام وارد ايضا على العلم الحضوري كما لا يخفى والجواب
الحاسم لمادته في جميع صور المذاهب ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة قطعا ولا شك ان كون الشيء
بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما فهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة
بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمه ولهذا الجواب الذي ذكره الشارح بقوله وعن
الثاني آه وسماه تحقيقا فالحاصل منه التغاير بين العلم وبين الشيء الذي هو العالم والمعلوم وصحح اضافة
العلم الى كل منهما ولم يعلم بذلك صحة اضافة الشيء الى نفسه حتى يندفع ذلك الاشكال الوارد على جميع
المذاهب كلها وكذا قوله واعلم ان العلم الذي يحصل بلا حرج الاضافة هو غير علم الله تعالى بذاته
الخ حال الطالب بحثه لان كل علم انما هو علم شيء كما سلمه فلو لم يكن علم الله تعالى بذاته اضافة الى الشيء
كان ذلك الدليل منقوضا به بل نقول كل علم حضوريا كان او حصوليا يستلزم اضافة
العلم الى العالم واضافته الى المعلوم واضافة العالم الى المعلوم فان ورد الاشكال بسبب الحاجة الى الطرفين
فيدفع بما اشرنا اليه من التغاير الاعتباري وانما دفع الشارح في ذلك بما رأى ان جوابه الذي

احضاره فی صحة الاضافة لا یجری فی علم الله بذاته فالتجا الی ما یعد مکابرة واضافة
الصورة الی الشیء المعلوم واضافة الحصول الی الصورة اراد بالاضافة النسبة مطلقا لا النسبة
المتکررة التی هی من المقولات والحکم بان الاضافة فی الجمیع عرض انما یصح اذا امکن وجود هذه الاضافات
فی الخارج لان الجوهر والعرض المشهور من اقسام الممکن منسوبا الی الوجود الخارجی فلا یطلقان علی شیء
اللهم الا اذا امکن فیهما تقدیر الوجود الخارجی فانها تکون موجودة فی موضوع سواء
اعتبر وجودها الذهنی او نسبت الی الوجود الخارجی وان صدق حد العرض علی الصورة المعقولة
من الجوهر فمحل نظر لان الظاهر کما مر فی صدر المقصد الثانی صدق حد الجوهر علیها لکن الشارح لاحظ وجودها
الذهنی وحکم بعرضیتها ثم اورد الاشکال بان جوهریة الشیء لا تنفک عن ماهیته سواء جعل الجوهر جنسا
لماهیته او لازما لماهیته فاذا کان الشیء جوهرا بحسب الوجود الخارجی کان جوهرا ایضا بحسب الوجود الذهنی
واجاب بان الصورة العقلیة لا تشارک الامور الخارجیة فی تمام الماهیة وهذا انکار منه للوجود الذهنی
بناء علی ما حققه فی مباحثه وان الحصول اه یرید ان العقل اذا لاحظ الحصول من حیث انه حالة
بین شیئین معینین وجعل آلة لتعرف حالهما یقدر علی ان یحکم علیه بهذه الملاحظة وجود ولا الحکم علیه بانه
جوهر او عرض واذا لاحظه من حیث انه مفهوم فی نفسه اعتبر عروض الوجود له فی العقل حکم بانه عرض لوجوده
ح فی موضوع لا علی عرضیة حصولها الذی هو العلم زعم الشارح ان العلم هو الحصول سواء
کان حصول صورة الشیء او حصول الشیء وبین کون الحصول عرضا نظرا الی وجوده الذهنی کما مر آنفا
وفیهما بحث اما فی الثانی فلما مر من ان عرضیة الشیء انما هی باعتبار وجوده فی الخارج واما فی الاول
فلان العلم هو الصورة المرتسمة التی هی مرآة تشاهد بها ذو الصورة لا حصولها ولذلک جعلها المحققون
العلم من مقولة الکیف وقال ابو نصر الفارابی فی تعالیقه المدرک بالحقیقة هو نفس الصورة المنتقشة فی
ذهنک واما الشیء الذی هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا کان یتسلسل
الی ما لا نهایة له هذه عبارته وفیها اشارة الی ان الصورة لما حصلت فی الذهن انکشف بنفسها
وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زائد علیها وصورة منتزعة منها والا تسلسلت العلوم ای لم ینته الی حد
تقف عنده وبتوسط هذه الصور ینکشف الامر الخارجی فالعلم والمعلوم الاولی متحدان ذاتا وان اختلفا
اعتبارا ومن عرف العلم بحصول الصورة اراد الصورة الحاصلة لکنه نبه بتقدیم الحصول علی انها صفة لها

الی الشیء بناء علی کونها محفوفة بهیئة نسبیة بنسبتین نسبة الی العالم بالحصول عنده ونسبة
الی المعلوم بالتعلق به ولذلک صار مبدا الاضافة کل منهما الی الآخر ومن ههنا ظهر ان
الواجب فی هذا المقام بیان عرضیة الصورة العقلیة لا بیان عرضیة الحصول کما توهمه الشارح
فانه عبارة عن وجودها العینیة ورد علیه ان علم الله تعالی قدیم ووجود الممکنات
حادثة اما کلها او بعضها وایضا ما ذکره مخالف لما ذهب الیه الملیون فان المعتزلة ذهبوا الی
ان علمه هو عین ذاته ومن عداهم الی انه صفة قائمة بذاته زائدة علی ذاته وسیرد علیک مباحث
علمه تعالی فی الالهیات والمثال الظاهر لما لیس فعلیا ولا انفعالیا هو علم واحد منا بالامور المستقبلة
التی لیست فعلا له اما ان لا یحتاج الی وسط المراد بالوسط ما یقرن بقولنا لانه
حین نقول لانه کذا فاذا قلت مثل العالم حادث واردت ان تبینه قلت لانه متغیر فالمقرون
بقولنا لانه اعنی المتغیر یسمی وسطا وقوله والثانی قضایا قیاساتها معها یلزم منه انه اذا
کانت القضیة محتاجة الی وسط یحصل بلا اکتساب کانت القضیة من هذا القسم سواء کان الوسط
حاضرا عند الذهن عند تصور الطرفین اولا لکنه اشترط فی هذا القسم ان لا یغرب الوسط عنه
احضاره فی الحکم المط کما صرح به وقوله الاول لا یخ اما ان یحصل بسهولة اولا یرد علیه
ان الوسط فی الحدسیات اذا کان حاصلا بالاکتساب کانت الحدسیات مکتسبة لا ضروریة ایضا التسهیل
مما یقبل الشدة والضعف والاوساط فی الکسبیات قد یکون فیها سهولة ما وقد یکون بعضها
اسهل من بعض فان اراد مطلق السهولة کانت الکسبیات السهلة الاوساط داخلة فی الحدسیات
التی هی ضروریة وان اراد غایة السهولة خرج بعض الحدسیات عن تعریفها اذ رب حدس اسهل
حصولا من حدس آخر ویرد علی قوله والاول هو المتواترات ان الخبر المسموع مرة واحدة اذا
انضاف الیه قرائن افادت الیقین او قام دلیل علی صدقه لم یکن داخلا فی الاول ولیس متواترا
وکذا قوله او هو المجربات یستلزم ان یکون مثل قولنا نور القمر مستفاد من الشمس داخلا فی المجربات
لاحتیاجه الی تکرر المشاهدة وقد عده من الحدسیات التی زعم انها لا یحتاج فیها الی اعانة الحس
واعلم ان الاقسام الستة المذکورة للعلم الضروری اقسام للتصدیقات الیقینیة دون التصورات
وقد یجری بعضها فی الطبیات ایضا کالمجربات والمشاهدات الناقصة ذاتا وتحلیلا ومنهم من عد الحدسیات

مستطلعا من الطبيعيات والاولى في تقسيم الضروريات النقلية ان يقال ان كان تصور النسبة
من طرفي القضية كافيا في الجزم بها كانت القضية من البديهيات المسماة بالاوليات وان لم يكن كافيا
فاما ان يحتاج الى واسطة عقلية او حسية وعلى الاول اما ان لا تغرب تلك الواسطة العقلية
عن الذهن عند تصور النسبة فهي من القضايا التي قياساتها معها واما ان تغرب وح اما ان
يحصل تلك الواسطة بلا احتياج الى فكر فالقضية من الحدسيات واما ان يحصل بفكر فالقضية من
النظريات وهي خارجة عما نحن بصدده وعلى الثاني اما ان يكون الواسطة حس السمع فالقضية من المتواترات
او غيره وح اما ان لا يحتاج الى تكرر الاحساس فهي من المشاهدات المشتملة على الوجدانيات المسماة
بالقضايا الاعتبارية وعلى المحسوسات بالحواس الظاهرة او يحتاج فالقضية من المجربات وليس
ما ذكرنا حصرا عقليا اذ قد يعتبر في بعض الاقسام قيد يصير احتماله خارجا من القسمة بل هو نوع ضبط
مآله الاستقراء والبديهيات قد يكون فيها خفاء لخفاء تصوراتها كما في احتياج الممكن لامكانه الى مؤثر
وذلك لا يقدح في بداهتها على ما مر وكما ان التجربيات محتاجة الى قياس خفي كذلك الحدسيات محتاجة
اليها وسواء لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما اختلف تشكلاته النورية بحسب اختلاف
اوضاعه منها والفرق بينهما بان السبب في المجربات معلوم من حيث السببية دون الماهية فيتحد القياس الخفي
في جميع المجربات وسواء لو كان اتفاقيا لما كان دائما او اكثريا وفي الحدسيات معلوم من حيث الماهية
ايضا فيتعدد القياس الخفي حسب تعددها كما في مثال القمر وفي قولنا لو لم يكن صانع العالم عالما لما كان
افعاله المحكمة متقنة واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين
وان كثرت الاخبار عن وقوعه واعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يبعد
تواتر الاخبار فيها   فالواجب كعلم الله تعالى بذاته لانه يقتضيه حمل الواجب والممكن على ما
واجب الوجود وحكمه فالحصر في مثال الواجب فيما ذكره ويحتمل ان يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه عن
العالم وبالممكن ما يقابله وكل من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل منهما
موزون بالاخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم
حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس
فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت

ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه
كان في نفسه شريرا ولا يصح كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا وذلك لا يخالف تأخر
وجود المعلوم عن وجود العلم وتقدمه عليه فيجوز ان يكون العلم فعليا متقدما على المعلوم وله مدخل في
وجوده مع كونه تابعا له بمعنى كونه فرعا في التطابق وجاز ايضا ان يكون متقدما عليه بلا مدخل له
في وجوده وتوضيح المقام ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله
عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف علمه تعالى والا لزم جهله فلا يكون
اختيارية واجابت المعتزلة عنه بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز
ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابع ههنا
المتأخر عن الشيء زمانا او المستفاد منه حتى يلزم تأخره عنه زمانا او ذاتا فيلزم الدور بل نعني كونه
فرعا في المطابقة كما قررناه فانه سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا في ما لا يزال
كذلك لا انهم كانوا بالعكس وقد ينتقض هذا الدليل بجريانه في افعاله تعالى مع انها اختيارية اتفاقا
وعارضوه ايضا بانه تعالى عالم بصدور الافعال عنهم بالاختيار فوجب ان يكون اختيارية فان قلت
لما حكموا بان العلم تابع فلا يكون علة للمعلوم لزمهم ان لا يكون علم فعليا اصلا قلت العلم من حيث
انه علم ومحاكاة للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجوده ومدخل فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار
الفعل وارادته يكون له مدخل في وجوده وهذا معنى كونه فعليا فعلم المختار بافعاله الاختيارية علم فعلي
وعلمه بافعال غيره لا يكون فعليا وان كان متقدما   ولا بد فيه من الاستعداد ويريد ان
علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف
على استعدادات مخصوصة اما الضروريات فاستعدادها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه
اذا احس بجزئيات نوع ما وادرك   ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها
وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة
صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد
لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية لاحظ النسب بينها
وحكم بها بلا فكر فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعدادها هذه الضروريات

فانه اذا انصرف في الصرف زمانا عشيا فانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات الموقوفة
عليها بلا واسطة واذا انصرف بعد ذلك الكسبيات ايضا ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا
ولما كان الاحساسات المعدة لادراك المشاهدات كالمبادي وما يترتب عليه من ادراك النسب والحكم
بها ايجابا او سلبا انما يحصل شيئا فشيئا في زمن متطاول لم يكن للانسان شعور بتنبيها وتفصيلها
وكيفية تحصيلها بخلاف اكتساب النظريات بها اذ اتى ما اعترض من ان الانسان في مبدا الفطرة خال
عن العلوم مع انه يدل على ما ظنه افلاطون من ان العلوم كلها حاصلة للنفس الناطقة الا انها ذهبت عنها
باشتغالها بالبدن والذي يحصل بتعلم وتعليم تذكر لما ذهب عنها لا تحصيل لما لم يكن حاصلا لاحتمال انه
البه لانبنائه على قدم النفس وثبوتها في البدن وقد مر فساده ما نفس خلو الانسان عن العلم بذاته
مع انه غني عن انه كاد يحمو انما هو فيه ثم ان القول بتوقف العلوم على الاستعداد او لا ينافي القول
بانه عالم المختار لجواز ان يكون التوقف علي تقدير كونه ضعيفا جاز ان لا يكون مفضيا الى وجوب
الفيض بل الى ترجحه وعلى تقدير افضائه اليه جاز ان يكون الاستعداد المفضي الى وجوب الاختيار
مستند الى اختياره ايضا وبذلك يندفع ما قيل من ان قوله ويحصل جميع العلوم في مبدا الفطرة بل غيره
المباحث المذكورة انما تمشي على قاعدة الايجاد دون قاعدة الاختيار   الاول هو ان يكون
حقيقة الشيء الخ ليس هذا تعريفا حقيقيا للادراك حتى يرد عليه انه تعريف دوري لان معرفة المدرك
وبانه مدرك يتوقف على معرفته بل هذا التفسير لمعناه من بين ما يراد له المعقول المعروف المسمى
بهذا الكلام دون غيره واشار بقوله حاضرة بنفسها الى العلم الحضوري اعني ان يكون المعلوم بعينه او انه
حاضرا عند المدرك لا بصورته ومثاله كما في ادراك الشيء ذاته وصفاته القائمة بذاته واشار
بقوله او بمثالها الى العلم الانطباعي الذي هو بحصول صورة المعلوم فان قيل المشاهدة
نوع من الادراك فلا يصح ذكرها في تعريفه ولا في تعيينه قلت المراد به ههنا مجرد الحضور لا بعد
انا كان هذا الحضور هو الحضور المذكور اولا فهو تكرار بلا فائدة وان كان غيره فلا مدخل له في
الادراك لانا اذا فرضنا حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثالها عند المدرك تحقق الادراك
بلا توقف على امر آخر فلا فائدة في ذكره لانا نقول الفائدة في ذكر المشاهدة وحضور
حقيقة الشيء لما به تدرك هو التنبيه على ان حضور تلك الحقيقة عند المدرك قد يكون بحضورها وارتسام

مثالها

مثالها في آلة المدرك كما قد يكون في المدرك وذلك فان ما به المدرك تتناول الالة وهو ظاهر
وتتناول ذات المدرك ايضا وعلى هذا اعني ان لا يكون هناك ارتسام صورة في الالة يكون
حضور الحقيقة منسوبا الى المدرك ومتعلقا به اولا وبالذات سواء لم يكن هناك ارتسام اصلا
كما في علم الشيء بذاته او كان هناك ارتسام غير المعلوم في العالم كما في علم الشيء بصفاته او كان
هناك ارتسام صورة المعلوم في ذات العالم وجميع هذه الاقسام داخلة في حضور الحقيقة بنفسها
او بمثالها عند المدرك وعلى الاول يكون حضور الحقيقة بمثالها منسوبا الى الالة اولا وبالذات
والى المدرك ثانيا وبالعرض ولما لم يكن الحضور عند الالة مطلقا كافيا في الادراك اذ ربما يحضر
المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركة له لعدم التفاتها اليه بسبب الحضور الى المدرك اولا ثم نبه بقوله مشاهدة
الحضور عند الالة وقوله سواء كان المثال منتزعا عن امر خارجي اشارة الى العلم الانفعالي كما ان
قوله حاضرا ابتداء اشارة الى العلم الفعلي الى ما ليس فعليا ولا انفعاليا لان الحاضر ابتداء قد يكون
سببا للحضور الخ اي حضورا قد لا يكون وقوله وسواء كان منطبقا في ذات المدرك او في آلته اشارة
الى قسمي انطباع المثال كما ان قوله او كان حاضرا من غير انطباع في شيء اشارة الى قسمي الحضور
في الحاضر بلا انطباع مثاله في شيء قد لا يكون منطبقا اصلا وقد يكون منطبعا بعينه لا بمثاله والادراك
بالمعنى المذكور يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة
عند المدرك مكتنفة بهيئات مخصوصة محسوسة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك
ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم الذي هو ادراك معاني جزئية
منتزعة من المحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها جزئيا كان او كليا وهذا القسم اعني التعقل
هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى وفي قوله فعلى هذا الادراك يفارق العلم
اشارة الى ان الادراك في عبارة المتن فاعل يفارق والعلم مفعوله والادراك كما يشهد به قوله
مفارقة الجنس النوع   مفارقة النوعين اي النوعين المندرجين تحت جنس واحد وذلك
لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول   تعلق العلم بالعلة الخ لما بينها حصول العلم بالعلة
اقساما ثلاثة الاول العلم بماهيتها ولم يجعله مستلزما للعلم بالمعلول لاشتراط كونه لازما بينا للعلة
المذكور في الملخص انا متى تعقلنا العلة بكنهها وقد حصل في الذهن ماهيته موجبة لماهية المعلول وكلما كان كذلك

كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان على العقول لان التعقل يستدعي حصول الكنه
مساويا به للمعقول في العاقل وهذا يدل على ان العلة اذا كانت لذاتها علة كان تصورها بالكنه موجبا
لتصور المعلول واكتناه العلم بماهية العلة من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم خاص ناقص بالعلة
يستلزم العلم الناقص بالمعلول من حيث انه لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان المتلازمين او العلية
والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق ثبوتها الا معا والثالث العلم بكنهه بعينها مع ما يتعلق به
علما ما ذكره وسماه علما تاما وادعى ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول دون العكس كما هو المشهور
وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وجه من وجوهها
من ملزوماتها المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول قلت كذلك عوارض المعلول
ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في
موارد متعددة كما في اثبات علمه تعالى بسائر الموجودات الكونية على ذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاتها
لذاتها الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلة على المعلول فان قلت لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى
عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد منع ذلك في غيره قلنا انهم معصومون فيه فالصواب ان يقال
سواء ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين وهذا مما لا شك فيه وبلا عكس لان العلم بوجود
المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما له ولهذا لا يستبعد ذلك لان العلة التامة يكون بخصوصها مقتضية
لمعلول مخصوص مع ان المعلول الخاص يستدعي لا محالة علة ما فان العلة مستندة الى خصوصيته لذاته التي هي مصدر
اقتضائه وما الا شيء مخصوص المعلولية مستندة الى امكان ذاته مخصوصه ولا شك ان الامكان لا
يستدعي علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة
دون ماهيتها ومن له الحكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا
الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم بها القوة قد تكون قريبة من الفعل كما
في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في الهيولاني وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل
الاستعداد والقريب والبعيد والمتوسط مجازا مع العدم العلم من مراتب العلم تجوزا او نظرا الى ان مستعد الشيء
كانه منه ولا يخفى ان عد القريب من تلك المراتب اولى بل هي بالفعل من وجه اي الحالة البسيطة
التي هي مبدأ التفاصيل بل الحق انه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل

التي هي ضمنها وقد زعم الامام في الملخص ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي
باطلة لان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيره فيكون العلم التفصيلي
حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة مفصلا
فما هو معلوم مفصل وما ليس بمعلوم بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة
في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة
فاذا شرع في المسئلة وقدرها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له
في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضا ملاحظة
لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين من الاحساس ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانا نجد
في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق نوع اخرى يفصل الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة
حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالتفصيلي فظهر ان المعلوم ان كان
محيطا بالبال ملتفتا اليه التفاتا قصدا كان معلوما تفصيلا متميزا عما عداه تميزا تاما وان لم يكن كذلك
كان معلوما متميزا عن غيره تميزا ناقصا فكون تلك التفاصيل معلومة في العلم الاجمالي لا يستلزم كونها
متميزة تميزا تاما حتى يكون معلومة تفصيلا كما توهمه ذلك الزاعم فلان ذات السبب ممكن اذا علم
الواجب من حيث انه واجب تعين الجزم بوجوده واذا علم الممتنع من حيث انه ممتنع تعين الجزم بعدمه واذا علم
الممكن من حيث انه ممكن لم يتعين الجزم باحد طرفيه بل تردد بينهما الى ان يعلم سبب ترجح احدهما على الاخر
ومن ثمة يقال الامكان محار العقول وبينهما بحث وهو ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر
في نفس الامر الا بسبب وان ذلك السبب اذا علم حكم باحد طرفيه قطعا بلا احتمال لا شك فيه اصلا واما العلم بالسبب
بل علم منه مجرد امكانه فلم لا يجوز ان يعلم وجوده مثلا بالهام او كشف او حس او اخبار من علم صدقه ببرهان
مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غاية انه لا يقتضي العلم بوجوده
لكنه لا ينافيه ايضا ويؤيد ذلك ان المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز
في المعلومات وايضا البرهان الاني الاستدلال بالمعلول لا بالعلة وقد يقال المراد ان السبب
لا العلم على تعلقا ما يتعلق بذاته المعينة الا السبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا
لا العلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المحسوس مما علم بالهام

او كشف او حدس وبالعقد الثاني اعني نفسه البرهان الاني فانه لا تعقد علما بالعلة نفسه كما عرفت
وفي قوله ممن استدل من العلم بوجود الالف على العلم بوجود الباء نوع اشعار بالعقد الاول كما ان
تعليق العلم بذي السبب يشعر بالعقد الثاني العلم بالباء وهو كلي بهذا انما يصح اذا استدل
بالالف على الباء اما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام
والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انه اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول عندهم وكانه اشار بقوله والصحيح اي ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث تشخص
كما انه لا حد له من حيث هو كذلك وتقييد الكلي بالكلي اي الكلي المقيد بالكلي كلي او اراد ان
التقييد ايضا كلي فلا يكون هناك الا امور كلية فيكون مجموعها ايضا كليا قوله اراد ان يشير الى مفهوم
العقل وذلك لتقرب مفهومه من مفهوم العلم فنقول اتفق اهل الملل على ان مناط التكليف هو العقل واختلفوا
في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى العقل بالملكة عند الحكماء وحاصله ما قيل من انه العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والتي يلون بالحسن والقبح واتيان للافعال في تفرقه
بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة هو غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل مع انه لا علم له بالفعل حرا
ويسمى عقلا هيولانيا للنفس الناطقة بالنظر الى تحملها جوهرها بالادراك مراتب اربع الاولى الاستعداد
المحض الثابت لها في اصل فطرتها فانها في هذه المرتبة خالية عن العلوم كلها ومستعدة لها فيكون مشبهة بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها فتسمى النفس في هذه المرتبة عقلا هيولانيا وتسمى هذه
المرتبة بهذا الاسم ايضا وكذا الحال في سائر المراتب يطلق اسماؤها على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة
في تلك المراتب وانما قيد الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق لبساطته وكالعناصر للمواليد ليست
خالية عن الصور كلها بل الصورة ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها
اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها المرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات
الاولى اي الضروريات فتستعد لتحصيل المعقولات الثانية اي النظريات والناس في تحصيلها على مراتب فمنهم من
يحصلها بفكرة سريعة او بطيئة على حدود مجلوة ومنهم من يحصلها بالحدس تاما مع شوق اليها او لا بدونه
فالنفس في هذه المرتبة موصوفة بالعقل من وجه وبالقوة من وجه اخر والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان

الاستعداد او الانتقال الى المعقولات الثانية راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم
كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قوته كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع
كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا ثم ان العقل بالفعل متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد
لان المدرك ما لم يثبت مدركات كثيرة لا تصير ملكة ومستقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى
ملكة الاستحضار مستمرة فيتوسل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعل مرتبة رابعة
ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة واعلم ان الكمال الحقيقي من هذه المراتب هو العقل المستفاد
لان كمال ادراك الشيء ان يكون مشاهدا وباقي المراتب استعداد له وكذلك الكمال في العقل الهيولاني استعداد
بعيد والعقل بالفعل قريب والعقل بالملكة متوسط وايضا الهيولاني والعقل بالملكة استعداد ان لاستحصال
الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده ولذا جاز كونه متاخرا عن الكمال مع كونه
استعدادا له وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك فقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات
معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار
القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية لا تشغلها شان عن شان فكانهم وهم في
جلابيب من ابدانهم قد نفضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما
ويقال للقوة التي بها تستفيض النفس الناطقة باعتبار تاثرها عما فوقها واستفاضتها عنها ما يكمل
جوهرها من التعقلات قوة ويسمى عقلا نظريا باعتبار مراتبه تلك الاربع المذكورة ولها باعتبار تاثيرها في
البدن تكميله اياه تاثيرا اختياريا قوة اخرى يسمى عقلا عمليا وهو يستعين بالعقل النظري وذلك
ان العقل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتيسر له الا بان يدرك ما ينبغي ان يعمل في كل باب
وهذا راي كلي قد يستنبط من مقدمات كلية اولية ومشهورة او تجربية او ظنية يحكم بها العقل النظري
وفي تحصيل هذا الراي الكلي يستعين العقل العملي بالعقل النظري ثم انه يستعمل هذا الراي الكلي
مع مقدمات اخرى جزئية ويتوصل من ذلك الى الراي الجزئي فيستعمل بحسبه ويحصل المقاصد في معاشه
ومعاده قال في الملخص العقل العملي يطلق بالاشتراك على القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة وعلى
المقدمات التي يستنبط الامور الحسنة والقبيحة وعلى فعل الامور الحسنة والقبيحة والعقل النظري يطلق بالاشتراك
على الجوهر المستعد للتعقلات وعلى مراتبه الاربع وعلى هذه التعقلات بيان ذلك ان الاعتقاد

قد سبق ان العلم ينقسم الى التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت وانه قد يطلق العلم
ويراد به اليقين فالاعتقاد بالمعنى الاول اي المشهور المتداول اعني التصديق مطلقا لا يكون اعم مطلقا
من العلم بالمعنى الاول اي المنقسم الى التصور والتصديق المخصوص بل من وجه لصدق العلم على التصور الذي
لا يصدق عليه الاعتقاد اصلا بل يكون اعم من العلم بالمعنى الثاني اعني اليقين والاعتقاد بالمعنى الثاني اعني التصديق
الجازم المطابق الثابت يكون عين العلم بمعنى اليقين واخص مطلقا من العلم الشامل للتصور لانه احد قسميه فقوله
الاعتقاد بالمعنى الاول اعم من العلم انما يصح اذا اريد بالعلم ما هو بمعنى اليقين وقوله وما بمعنى الثاني اخص من العلم
انما يصح اذا اريد بالعلم ما هو منقسم الى التصور واليقين فلا يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم
والخصوص الى العلم بمعنى واحد كما يتوهم من متن الكتاب لانه اشير فيه الى ان الاعتقاد يطلق على احد قسمي العلم وهو معنى
مغاير لما هو المتداول فعلم من ذلك ان في الاعتقاد اصطلاحين ثم رتب عليه انعكاسهما في العموم والخصوص
وكان قول الشارح وهو لا يخفى على المنصف اشارة الى ما ذكرناه   يجوز ان يقع التضاد فيه اي يجوز
ان يكون اعتقادان متضادين وذلك بان يتعلق احدهما بالايجاب في نسبة والاخر بالسلب فيها بعينها فان كلا من
الاعتقادين امر موجود بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين
ولا يجوز ان يكون علمان كذلك لاعتبار المطابقة فيه وان لم يعتبر تعلقهما بنسبة واحدة لم يكن بينهما امتناع اجتماع
فلا تضاد في العلوم بل في الاعتقادات   والسهو عدم ملكة العلم للنفس الناطقة بالقياس
الى مدركاتها احوال تلك الادراك وهو حصول الصورة عند المدرك والنسيان وهو زوال الصورة عنها
بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد والذهول المسمى بالسهو وهو حالة متوسطة بين الادراك
والنسيان فيعتبر فيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه اعني زوالها عن المدركة مع بقائها
في الحافظة بخلاف … تعريف السهو بعدم ملكة العلم فيه وعليه انه اذا حصل لك العلم بشيء وكان … الالم بعد
ملكه كنت انت ساهيا عن ذلك الشيء وهو باطل قطعا فان قلت كيف يصح قوله والنسيان زوالها
عن المدركة والحافظة جميعا مع جريان النسيان في المعقولات ولا يمكن هناك زوال الصورة عن حافظة
المعقولات اعني الجوهر المجرد الذي هو خزانتها قلت النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة
التي بها تتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد … خزانة المعقولات للنفس بعد زوال الصورة
عن خزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة   اي يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وذلك بان يعتقد

ان العلم المطلق او الخاص تصوريا كان او تصديقيا حكمه كذا او ثم تعلق الحكم العلم بالاعتقاد
فاما ان يتصور الاعتقاد المطلق والخاص وقلنا بان تصديق ان حكمه كذا واذا تعلق العلم
التصوري بنفسه كان يتصور الانسان مثلا او يتصور تصور الانسان لم يكن تصور التصور لحصول
صورة اخرى منتزعة عن الصورة الاولى بل لحضور الصورة الاولى بنفسها عند المدرك فالتغاير
بين العلم والمعلوم ههنا انما هو بالاعتبار كما في علم النفس بنفسها وصفاتها القائمة بها وكذا الحال
اذا تعلق العلم التصوري بالعلم التصديقي فانه لا يكون هناك صورة زائدة على الصورة التي هي
التصديق واذا تعلق العلم التصديقي بالعلم التصوري كان يحكم على تصور الانسان بانه كذا كان
العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور واذا تعلق العلم التصديقي كان ادراك المحكوم عليه من قبيل
تعلق التصور بالتصديق واذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد كان يحكم على اعتقاد خاص بانه كذا كان
ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق العلم التصوري بالتصديق   مع اعتقاد انه لا يمكن الا
كذلك اشارة الى اعتبار الجزم في الجهل المركب سواء كان مستندا الى تقليد محض او الى شبهة
وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد رجحان شيء قد يكون جازما سواء كان ذلك الشيء اعتقادا
او غيره بخلاف الظن فانه رجحان الاعتقاد بلا جزم وهو المراد من قوله مع تجويز احد طرفي الايجاب
والسلب الخ   اراد ان يشير الى ما يكتسب منه اراد بما يكتسب منه ههنا النظر وكيفية اكتسابه …
وحكم بان كون النظر الصحيح بجزئيه مفيدا للعلم الكسبي مستلزما اياه حكم ضروري فلا يحتاج الى نظر آخر حتى يلزم
تسلسل الانظار وما قيل من انه لو كان ضروريا لما بان فساده مدفوع بان بين فساده … الانظار
الصحيحة الخ وعرف النظر بالترتيب المذكور كما في عبارة المتأخرين وصرح بانه رسم لان حقيقته مجموع حركتين
احديهما حركة النفس من المطالب المشعور بها من وجه الى مباديها والاخرى رجوعها عنها الى المطالب
من وجه آخر فبالحركة الاولى يتحصل مبادي النظر وبالثانية يتحصل صورته واراد بالخواص المأخوذة
من العلل مجهولات عرضية مأخوذة منها سواء كانت خاصة او عرضا عاما واراد بالخواص ما يعم الخاصة
المطلقة والاضافية والترتيب يدل على الصورة ودلالة العلة على المعلول ويدل على الفاعل ودلالة
المعلول على العلة وقد عرفت ان الدلالة الاولى اقوى واطلاق الصورة على الهيئة المخصوصة والمادة
على الامور المعلومة انما هو على تشبيههما بالصورة والمادة الحقيقيتين المخصوصتين بالجواهر

وبيان صحة جزئي النظر آه يدل على ان القواعد التي يتوصل بها الى تحصيل مبادي المطالب
اعني مباحث الصناعات الخمس من اجزاء المنطق كما ان القواعد التي يتوصل بها الى تحصيل صورها من اجزائه
لانه علم يتكفل بما يحتاج اليه في اكتساب المجهولات من المعلومات ولا بد في الاكتساب من تحصيل المادة والصورة
معا فما توهم من ان المنطقي لا يجب عليه رعاية المادة ليس بشيء ثم الخطاء في مادة التصورات لا يتصور نفسها
لان التصورات لا توصف بالخطاء نفسها فان كل صورة في الذهن فهي مطابقة لما هي صورة له سواء كان موجودا
او معدوما ممكنا او ممتنعا الا انه قد يقارن تلك الصورة الحكم بانها صورة للشيء الفلاني فهذا الحكم
قد يكون خطاء وقد يكون صوابا واما نفس الصورة فلا يكون خطاء اصلا بل يكون الخطاء في مبادي
التصورات باعتبار مناسبتها للمطلوب فاذا وضع غير الجنس مثلا مكانه كان ذلك خطاء ماديا واما الخطاء
في مبادي التصديقات فقد يكون باعتبار انفسها لكونها كاذبة وقد يكون باعتبار عدم مناسبتها للمطلوب
منها والخطاء في صورة القياس كفقدان شرائطه وفي التعريف كتقديم الاخص على الاعم او جعل عكسه
واجبا واذا كانت صورة القياس وحدها او مع مادته فاسدة لم يستلزم فاذا فسدت مادته وحدها
فقد يستلزم علما كما في قولنا الانسان حجر وكل حجر جسم فان الكاذب قد يستلزم صادقا على ما بين في
موضعه وقد يستلزم جهلا كما في المثال المذكور في الشرح فقوله واذا كان احد جزئي النظر او كلاهما
غير صحيح لا يحصل العلم به منظور فيه وقد يتكلف في دفعه بان النتيجة في المثال الاول هي ان الانسان
جسم حجري وهو كاذب قطعا   هل هو واجب قد تقدم ان النظر الصحيح يفيد العلم والكلام ههنا
في كيفية افادته اياه وفيها مذاهب مشهورة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الاشعري وهو
حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى
ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء اخر الا ان الله تعالى قد يجعل بعضها عقيب بعض اخر بلا وجوب
لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه
يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن فيكون مستندا
اليه بطريق العادة فظهر ان ليس النظر على مذهبه معدا للذهن كما ذكره الشارح بل ان كان ههنا
اعداد كان صادرا عنه ثم موقوفا على الاستعداد التام لا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث
فيندرج في تلك القاعدة الثاني مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم الفاسد وهو ان افعالنا

عقيب

عقيب النظر فعل صادر عنا اما بالمباشرة ان لم يكن صدوره عنا بتوسط فعل اخر منا واما
بالتوليد ان كان بتوسط فعل اخر فزعموا ان العلم الحاصل عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر
الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وفي حصول العلم مطلقا فعل لمحل النظر
وانت خبير بما يشارك فيه كل اثنين من هذه المذاهب اختار المص ان حصول العلم عقيب النظر
واجب لم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او التوليد كما هو مذهب المعتزلة
لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت هناك عادة او لا ورد عليه بان استمرار العادة قد اشتبه عليكم
باللزوم الحقيقي فان فرض ارتفاع العادة لا يقتضي ارتفاعها وان زعمتم ان طبيعة العلم بالمقدمتين يقتضي
العلم بالنتيجة فمعناه ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة   لنا انه متى حصل العلم [illegible]
لا نزاع لهم في ان من علم مقدمات صحيحة مناسبة للمطلوب مع معرفته بصورة صحيحة حصل له المطلوب انما النزاع
في العلم بالمقدمات على ذلك الوجه بلا معلم   والملاحدة يعترفون اشارة الى ما ذكره المصنف
في نقد المحصل بقوله ولما لكلامهم وجه ليسقط عنهم ذلك الاستدلال مع تسليمهم العلم بتلك المقدمات على الوجه المذكور
بلا معلم فانهم قالوا ان المعرفة الحاصلة من المقدمات العقلية لا توجب نجاة ولا يثمر نجاة الا اذا تحصل
بها تعليم واحد من معلم وادعوا انحصار ذلك التعليم في جماعة مخصوصة   والحق ان التعليم
في العقليات ليس بضروري وذلك لاجماع السلف قبل ظهور الملاحدة على ان معرفة الله بلا معلم ينجي
وايضا الايات الامرة بالنظر في معرض الهداية الى طريق النجاة متكثرة بلا احتياج تعليم وانما عدم قبول
كلمة التوحيد من كثير من الناس قبلها انهم كانوا يقولون عزير ابن الله والمسيح ابن الله او لانهم كانوا ممتنعين
عن الاقرار بالرسالة وساير حقوق الكلمة   لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء اي لو كان
العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بالمستند اليها من الكسبيات لكان كل
من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة
او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك
لفقدان الترتيب فيما بينها لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها فلا بد في النظر من تحصيل الصورة
الذي هو الترتيب المخصوص والهيئة التابعة له وانما قال من ملاحظة الترتيب والهيئة لانهما يحصلان
بملاحظة المعلومات بعضها عقيب بعض اي لا بد فيه من ملاحظة بعضها الى الترتيب والهيئة ولم يرد انه

يحتاج بعد حصولها الى ملاحظتها كما توهمه العبارة   والتساوي للاشكال
في الجلاء والخفاء وذلك لانه لما كان العلم بالمقدمتين وحده كافيا ومشتركا بين الاشكال كلها
ولم يحتج معه الى ترتيب وهيئة يختلفان فيها وجب تساويها في جلاء نتائجها وخفائها وليس الامر
كذلك فظهر ان الترتيب المقدمات وهيئاتها مدخلا في نتائجها وبحسب اختلاف ذلك في الاشكال
تفاوتت جلاؤها وخفاؤها واعترض على ذلك بان التساوي انما يجب ان لو كانت الاشكال
متشاركة في خصوصية المقدمتين والنتيجة اما اذا اختلفت فيها المقدمتان او النتيجة فلا لجواز ان
يكون المقدمتين مخصوصتين نسبة جلية الى نتيجة مخصوصة ولا يكون لمقدمتين اخريين تلك النسبة الى
تلك النتيجة المخصوصة ولا الى نتيجة اخرى لان حال اللزوم قد يختلف بحسب تعدد الملزوم او اللازم
ولا تشارك في المقدمتين المتعينتين الا بين الاول والرابع وهناك تختلف النتيجة قطعا لان نتيجة
احدهما عكس نتيجة الاخر   وشرط النظر عدم الغاية اي عدم العلم بالمطلوب وعليه ان من حصل
العلم بمطلوب من دليل فله ان ينظر في دليل اخر عليه ذلك المطلوب فيسنح له العلم بذلك المطلوب بعينه لوجوب
التنافي ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل بالدليل الثاني يخالف الحاصل بالاخر
اما تخصا او صنفا وبمرد ودوما بان ذلك اجتماع للمثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد العلل
ووجوب التنافي مشروط بعدم سبق العلم بالمطلوب ومن ثمه قيل المقصود بالنظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في
الدليل الثاني هذا اذا كان العلم بالمطلوب في الدليل تقيينا واما اذا كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين
فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين لان الشرط حاصل لانه ليس معلوما على التعيين وكذا الحال فيما
اذا عرف المطلوب بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفة ذاتها واما اذا عرفت بعض اعتباراتها فانه يجوز
ان يطلب المعرفة بكنهها   لان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن النظر مع وجود الصارف لا يتصور
صدور فعل اختياري من العاقل فلا يتصور ان يصدر ذلك الجاهل معتقده وتوجه منه الى طلب مباديه
المؤدية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به نعم ربما يعرض في معتقداته ما يشككه عنده او
ملتفتا اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه
جهله المركب واما تفطنا له للمبادي مرتبة وقوع الانتقال منها الى المطالب فذلك حادث للنظر
فان كثيرا من الناس يعرفون مطالب بالنظر وذلك اذا رتبوا المقدمات بلا شعور بخصوصية المطلوب كما ذكرنا

وايضا على تقدير شعوره بشعوره بها ربما حصل له الظن فيطلب الطالب اليقين فقد وجد
نظر بلا شك في المطلوب فالصواب ان يقال يجب ان لا يكون الناظر متعارفا بالجزم والجهل
المركب متعارف له فلا يجتمعان فالجهل المركب مناف للنظر وان الجهل البسيط فهو شرط باعتبار
كما مر ومناف له باعتبار اخر لان المجهول المطلق لا يتصور طلبه النظر فيه
العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع لنفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية
روحانية وجسدانية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه
النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعرفه بانعامه ولم يدع على كونه منعما في حقه ولم يتعرض الى مرضاته اصلا
في حقه العقلاء فاطبة واستحقوا اسلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكره تعالى
واجبا عقلا وان حادثت الخوف فهو ان العاقل يرى نفسه مستغرقة في نعم جسام ويجوز ان يكون
المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب
النعم وهو قادر على دفع الخوف الذي هو مضرة باجزه له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه
العقلاء فهنا واجبان عقليان الشكر اداء النعم ودفع الخوف عن النفس بل لا يتم شيء منهما
الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرفه لم يتصور ان يشكره واذا عرف صفاته الكمالية علم انه هل اراد
الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا
فان عالم لا يتم الواجب العقلي المطلق الا به كان واجبا كوجوبه ولا يتم معرفته تعالى الا بالنظر لانها
ليست ضرورية قطعا بل هي كسبية متوقفة على النظر فيكون النظر ايضا واجبا عقليا لما ذكرناه لو لم يكن
لانه لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا
او وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول
او به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول متوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر منه تعالى
تصديقا له ووجوب النظر على النظر في معجزته ما ثبت بالشرع ايضا الا لا ندراجه في مطلق النظر
وان الانه نظر في معرفته تعالى حينئذ لانه من سبيل الرسل فاذا اتى الرسول المكلف النظر في معجزته
كيف نعرف صدقه فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها على فان مع لا اعرف وجوبه
لا تعين على الاقدام عليه فلي الاحتياج عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف

شيئا عند ملك الذي لا يعلم الا بالنظر في معرفته واما الا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا عذرا ومكابرة
فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما
يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله
ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا   لا نم ان شكر المنعم
ودفع الخوف واجب آه قد تقدم بيان وجوبهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بعد تسليم الكلام
في صحة تلك القاعدة وحكي البحث عنها والمقدمة السابقة لاجماليتها ليست كافية في ذلك فان الشرع لا يوجب شكر
الا اذا عرف المنعم وانه قصد بالانعام الاحسان ثم المعرفة التفصيلية لا تحصل الا بالنظر تشهد بذلك
الفطرة الانسانية الا ترى ان كل عاقل اذا عن له ما يجهله الجاء الى النظر فيه ولو كان هناك طريق
آخر لا يلتجأ اليه بعضهم في الجملة وما ذكر من الالهام وقول المعصوم وتصفية الباطن يحتاج الى النظر ليتميز به
صحيحها عن فاسدها   وانما يلزم ذلك ان لو احال التكليف بالمحال يعني اذا توقف واجب مطلق
على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى
ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم
ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وهو تكليف بالمحال وهو عندنا جائز وجوازه ان التكليف
بالمحال قبيح عقلا اذ لا فائدة فيه اصلا لا في المأمور به ولا في الآمر وبالجملة بناء كلامهم على قواعدهم ولك ان تغيره
ان تقولوا لا نسلم ان التكليف بالموقوف في حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه
والفرق بينهما مما لا يخفى على ذي فطانة وقول الشارح انه يجوز ان ينظر المكلف من غير ان يعرف وجوب النظر
ليس بشيء اذ لم يقل احد بان وجود النظر موقوف على وجوبه كيف وقد يوجد الحرام بل قالوا للمكلف
ان يمتنع عن النظر ما لم يعلم وجوبه كما قررناه فالصواب ان يقال له الامتناع ما لم يجب لا ما لم يعلم وجوبه
كما زعموا فكون وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فلا ينبغي
ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فيتعين لك عليك الاتيان به لا يسوغ
لك اهماله لا يقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز
تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا انهم قد خوطبوا بالتكليف فليس من تكليف
الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه   وانفحامهم

تعين هذا الدليل يريد ان هذا الدليل كما يبطل مذهبنا يبطل مذهبكم ايضا فما هو جوابكم فهو
جوابنا ايضا والمعتزلة يتفصون عن هذا الاشكال بان النظريات قد يكون فطرية القياس بحيث
لا يتخلف اقيستها عن ملاحظتها اذا انبه عليها ومن جملتها وجوب النظر عقلا فاذا انبه المكلف عليه انتظم له دليلا
خلاف تخلف قياس دال عليه فلا يكون له الامتناع عنه ح بخلاف ما اذا كان وجوبه شرعيا اذ يتوقف
ح على ثبوت الشرع المتوقف على الصدق المتوقف على دلالة المعجزة كما مر والجواب عنه ان المعنى ان وجوب
النظر عقلا ليس من القضايا الفطرية القياس لتوقفه على ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا بناء على ان شكر المنعم
ودفع الخوف واجبان عقلا وعلى ان المعرفة لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا
كوجوبه وكل واحدة من هذه المقدمات على تقدير صحتها محتاجة الى نظر دقيق فاني يتصور كون ما يتوقف
عليها فطري القياس كذا   نفي التعذيب مطلق اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول
فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان تاركه قبلها ويلزمه التعذيب لحصول الاخلال بالواجبات العقلية
قطعا مع امتناع العفو عنهم عندهم وقد اجابوا عنه وذلك تارة بان المراد التعذيب الدنيوي واخرى
بان المراد من الرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية   وانه مشتمل بملاحظة قبل بعثة الشكر
مع كونه مشتملا على مشقة فايدة جديدة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب
لذاته لا يستتبع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الآخرة مع ان الثواب والاعواض واجبة عليه عندهم
عقلا كما سيأتي ان لا يتصور ذلك لا استقلاله في امر الآخرة اجمالا   وانه كالاستهزاء قالوا
وما مثله الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك البلاد شرقا وغربا ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر
فتصدق عليه منها بلقمة ثم طفق يذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك الانملة شكرا عليها ولا شك
ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة
عند الملك وما يأتي به العبد مما يعده شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك وقد يفرق
بينهما بان اللقمة محتقرة في نفسها بخلاف نعم الله تعالى وكذلك تحريك الانملة لا يعتد به اصلا بخلاف شكر العبد
فانه قد يبذل فيه وسعه   اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر انما تعرض لمباحث الموصل الى التصديق
دون الموصل الى التصور لان المطالب في العلوم المقصودة بالذات فيها هو التصديقات وانما يطلب التصورات فيها
ليتوصل بها الى التصديقات وايضا الاكتساب في التصديقات اغلظ دون التصورات ثم ذهب بعضهم الى انه

الى انه لا شيء من التصورات المكتسبة والمراد بالعلم في قوله وملزوم العلم دليل هو اليقين وبالظن
ما عداه من التصديقات فان اطلاق الظن بهذا المعنى شائع ايضا فيندرج الصناعات الخمس في الدليل
والامارة وبسائط الدليل الواجب عن مقدماته اما ان يكون باسرها عقلية او مركبة منها ومن النقلية
ويستحيل كونها باسرها نقلية لان صدق القائل لا بد منه وانما يعلم بالعقل دون النقل لاستلزامه
الدور او التسلسل ومن جوز كونها نقلية صرفة اراد كون المقدمات القريبة كذلك فلا منافاة الا ان
الاول اولى لان الموصل بالحقيقة هو المركب من المقدمات القريبة البعيدة دون القريبة وحدها على ما هو
العلة التامة المشتملة على القريبة والبعيدة معا   وهذا الا هو ظنية وذلك لان معاني مفردات الالفاظ
وصيغها التصريفية وهيئاتها الاعرابية منقولة احادا فيكون مظنونة وانتفاء الاشتراك واحواله لا ب
الى الا عدم الوجدان وانه لا يفيد عدم الوجود قطعا بل ظنا   لان كثيرا من الدلائل
اللفظية يعلم اندفاع هذه المفاسد عنها فان كثيرا من مفردات اللغة وتصريفها واعرابها منقول تواترا
فلا خطأ في شيء منها واما المفاسد الاخر فيعلم انتفاؤها اما بالبديهة او بالقرائن المفيدة للتعيين
ولو صح ما ذكرتم لم يجزم بمراد متكلم من كلامه اصلا وهو ظاهر البطلان فاندفع ما قيل من انه يأتي طريق تحصيل ذلك
العلم وكان من وعى العلم بهذا فقد اشتبه عليه اليقين بالظن المتاخم له فانه قد يحصل هذا الظن بمعاونتها
في بعض الدلائل القرائن الحالية او القرائن التي لا يحوم حوله ريبة فلا سبيل اليه اصلا   نعم
القدح في العقل الذي هو اصل السمع قدح في الاصل يستلزم قدح الفرع او رد عليه انه ليس كل عقلي اصلا
للسمع فجاز ان يكون اصله غير ما يعارضه فاذا رجح عليه معارضه لم يكن ذلك ترجيحا له على اصله فلا يلزم ابطاله
لا يقال   اذا كان الحاكم في الاصل والمعارض صريح العقل فاذا رجح السمعي عليه فقد بطل حكم من
احكام صريح العقل فلا يبقى اعتماد على سائر احكامه فيبطل الاصل ايضا لانا نقول   لا يلزم من بطلان
خاص تحت عام بطلان جميع خواصه لجواز ان يكون الفساد من شيء من خصوصية ذلك الخاص هكذا قيل والصواب
ان اعتبار الدلائل العقلية ليس باعتبار خصوصياتها بل باعتبار كونها مقطوعا بها عند صريح العقل
فاذا لم يعتبر قطعه في موضع لم يعتبر في سائر المواضع ايضا اذ لا تفاوت في المقدمات القطعية اليقينية من حيث
القطع واليقين وان كانت متفاوتة في الجلاء والخفاء بالنسبة الى الاذهان لخفاء تصوراتها وقلة
ورودها عليها فاذا ابطل السمعي معارضة العقلي المقطوع به يقينا فقد ابطل به ايضا اصله الذي يساوي

معارضه

معارضه في كونه يقينيا بلا شبهة   الدليل بالنسبة اقسام جعل الضمير المذكور في المتن
راجعا الى الدليل بالمعنى الاعم المتناول للامارة ايضا ولو جعل راجعا الى ملزوم العلم والظن
اي ملزوم احدهما تمام يفسر بالدليل لكان اظهر لعطاء لا بد ان يكون بين الدليل اي الموصل
الى التصديق وبين ما يلزمه يقينا كان او ظنيا من مناسبة مخصوصة هي مبدأ اللزوم وذلك اما
باشتمال الدليل على المدلول او بالعكس او باشتمال ثالث عليهما فالاول هو القياس اذ يستدل
فيه بحال الكلي على حال الجزئي والثاني هو الاستقراء اذ يستدل فيه بحال الجزئي على حال الكلي والثالث
هو التمثيل اذ يستدل فيه بحال احد الجزئيين المندرجين تحت ثالث على حال الاخر واعترض على ذلك
اولا بانه قد يستدل في القياس باحد المتساويين على الاخر فلا يصح ان يقال انه يستدل
بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الاخر فهو القياس واجيب عنه تارة بان الاستدلال
بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل احد من جزئياته التي هي افراد الانسان واخرى
بان طبيعة المحمول بما هو محمول اعم مما حمل عليه وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين جزئي
اضافي للاخر وثانيا بان القياسات الاستثنائية المتصلة والمنفصلة والاقترانيات الشرطية
خارجة عن القياس الذي ذكرتم والصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال
كما في الاقسام المذكورة واما بالاستلزام صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما
في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال
فتأمل   وذلك لان الوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى اراد بالمحمول والموضوع
ههنا المحكوم به وعليه ليتناول الكلام الاقترانيات الحملية والشرطية   لان نتيجة شرطية هذا
بحسب الاغلب وقد يقال لما كانت القضية الشرطية اكثر اجزاء من الحملية نسب القياس اليها   والقياس
باعتبار مادته القريبة جعل التقسيم باعتبار المادة الى خمسة واربعة راجعا الى القياس مطلقا
لا الى القسم الاول منه كما يتبادر من عبارة المتن وذلك لجريانه في قسميه معا وكان اولى ايضا
بالمصنف ان يؤخره عنهما   او باعتبار غير التصديق اعني التخييل فانه مؤثر في النفس
غير التصديق يقوم مقامه في افادة القبض والبسط والاقدام والاحجام   وهو يقتضي
مادة وصورة وصف مادة البرهان بكونها يقينية لان مقدماته يجب كونها باسرها قضايا قطعية

بنفسه سواء كانت ضرورية او مكتسبة والثاني وصف صورته بالقسمة فمعناه ان يكون
صورته بنفسه للانتاج قطعية كالاستلزام فان الصورة بنفسها لا توصف بالقطع واليقين لانهما من
اوصاف الاحكام والصورة القياسية ليست حكما وقس على ما ذكرنا وصف سائر الصور بكونها كلية
وظنية ومشهورة ومخيلة فان هذه اوصاف للاحكام دون الصور في انفسها وغايته ان ينتج
يقينا فالمستعمل للقياس البرهاني طالب لليقين اي للعقد الجازم مسترشدين المستعدين لذلك
ومنه مسلم مادة وصورة مادة الجدل اما مسلم فيما بين الجمهور وهي المشهورات العامة واما مسلمة فيما بين
طائفة مخصوصة كالفقهاء مثلا وهي المشهورات الخاصة واما مسلمة فيما بين المتحاورين وهي المسماة
بالمسلمات وصورته يجب ان يكون مسلمة كالاستلزام والانتاج سواء كانت منتجة في نفس الامر او لا ولذلك
يستعمل في الجدل قياسات عقيمة اذا سلم انتاجها ويستعمل فيه ايضا الاستقراء والتمثيل اذا اسلم كونه
مفيدا للجزم وغاية الجدل الزام الخصم او دفع الزامه حفظا لقواعد الدين عن ان يزلزلها شبه
المفسدين او هدما لقواعد المبطلين كيلا يروجها ويأخذوا بها المسترشدين والمقبولات التي ليست مشهورة
اي المعقولات ممن يعتقد فيه وضدها يعلم الشهرة لان المشهورات منها مادة للجدل لا للخطابة والمشهورات
في بادي الراي هي التي يتخايل منها انها مشهورة فاذا تؤمل فيها حق التأمل ظهر انها ليست كذلك مثاله قولهم
انصر اخاك ظالما او مظلوما فان المشهور الحقيقي هو قولهم لا تنصر الظالم وان كان اخا وقد يؤول قولهم
بنصرة الاخ الظالم بمنعه من الظلم والخطابة ظنية المادة فان المقبولات التي ليست مشهورة والمشهورات
في بادي الراي تجامع ظنها ايضا وظنية الصورة اي ظنية الانتاج ويستعمل فيها كثيرا الاستقراءات
الناقصة والتمثيلات ويستعمل فيها الاقيسة القطعية كالاتمام وغايته الاقناع المسترشدين القاصرين الخطابة
عن درك البرهان وارشادهم الى ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم وهذه الثلاثة اعني البرهان والجدل
والخطابة هي المعتبرة من اقسام الصناعات والتي اشار اليها بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن واما المغالطة فيجتنب فيها اصحاب النبوة والقياسات الشعرية لا تعني
للنبي وان كانت مفيدة للترغيب والتنفير المطلوبة من الجمهور لان مدار الشعر التخييل على الكذب
ولذلك قيل احسن الشعر اكذبه والمعتبر في مقدمات الشعر كونها مخيلة سواء كان مصدقا بها او ما
كاذبة او صادقة او كانت غير مصدق بها ويكون [illegible] قطعيا بالقوة ويكفي في صورة الشعر التخييل

بالشعر

بالشعر سواء كانت قطعية الاستلزام او لا او اسلم ان الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق
ولذلك يستثمر بها البخلاء ويستشجع بها الجبناء خصوصا اذا كانت موزونة ومقترنة
بعبارة جزلة ومعروفة بنغمات رخيمة وان القياس الشعري يفيد قبضا كما اذا قيل محبوبك
قرد وبسطا كما اذا قيل محبوبك بدر وحقا كما اذا قيل الخمر ياقوتة سيالة ومرجرا كما اذا قيل
العسل مرة مقيئة فهذه كلها صنوف [illegible] فكبر ما يتعلم بها ووجه الضبط في انحصار الصناعات
في الخمس ان القياس الموصل الى التصديق اما ان يوقع ظنا او جزما فالاول هو الخطابة والثاني ان وقع
جزما نفسا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فالجدل والا فالمغالطة وان لم
فالشعر فليس موصلا الى التصديق بل الى التخييل الجاري مجراه في افادة ما ذكر فالحق به ولما
باعتبار مادته البعيدة اي المقدمات فاجعل المقدمات باعتبار التصديق والتخييل الى اقسام المخيلات التي
هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والشبهات التي هي مادة المغالطة واليقينيات التي هي مادة البرهان
والجدل وقد تعالى لما جعل المسلمات المشاركة للمادتين قسما واحدا منهما فيجب في المادة العربية ايضا
قسما واحدا لا يفيد الجزم في النتيجة لا تعالى الجزم في النتيجة ينقسم الى اليقيني وغيره لانا نقول كذلك
الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم الاستقراء هو حكم لابد في الاستقراء من حصر الكلي
في جزئيات ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحكم قطعيا
بان يتحقق في كل جزئي اخر كان ذلك الاستقراء تاما قياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات
قطعيا افاد الجزم بالقضية الكلية وان كان ظنيا افاد الظن كما ان كان في تلك الحصر ادعائيا بان يكون
هناك جزئي اخر لم يذكر ولم يستقرأ حاله الكلية ادعى بحسب الظن ان جزئياته ما ذكر فقط افاد ظنا بالقضية
الكلية لان الغرض والحكم بالاعم الاغلب في غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة كما في التمساح
والتعقل عبارة عن ادراك الشيء من حيث هو هو من غير ان يقارن المادة اي ادراك الطبيعة المجردة عن
العوارض الغريبة الاعراض المادية والمدرك اما جزئي مادي او غير جزئي مادي والاول اما ان يكون
محسوسا باحدى الحواس الظاهرة او غير محسوس بها والجزئي المادي المحسوس اما ان يكون ادراكه هو في حال
حضور المادة فادراكه الاحساس والا فادراكه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير الجزئي
المادي ففيه ان لا يكون جزئيا بل يكون كليا او يكون جزئيا غير مادي وايا ما كان فادراكه التعقل والمراد

بالغواشي الغريبة العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين
والوضع الى غير ذلك فان الصورة المشتملة على هذه العوارض المخصوصة لا يكون كلية ولا مرتسمة في القوة العاقلة
لانها منقسمة وذات وضع فيلزم انقسام ما يحل فيه فالمادة المشخصة والامور المشخصة بحالها [illegible] المركبة منها لا يكون
ادراكها بالعقل والامور المجردة عن المادة المشخصة وعوارضها المذكورة يكون معقولة فادراك المادة الكلية
وعوارضها الكلية المجردة عنها بالكلية والمتعلق بها بالتأثير والتدبير يكون بالعقل فانه ادراك للطبيعة المجردة
عن الغواشي الغريبة اعني الاعراض المادية المذكورة   مقارنة الصور والاعراض احتراز عن
المقارنة من حيث التدبير والتصرف فان هذه المقارنة لا ينافي التجرد كما في النفس الناطقة   لما عرفت ان
المادة وما يقارنها من المادة منقسمة اي في الوجود الخارجي الى اجزاء متباينة في الوضع والسؤال بان النقطة مادية
مع انها لا تنقسم الى اجزاء كذلك مدفوع بما سنذكره حتى ما قدمنا ان القوة العاقلة لا يجوز ان يكون عرضا او [illegible]
في مباحث تجرد النفس الناطقة المنافية في حلول الصورة العقلية في العاقلة وفي ان ذلك الحلول من حيث ان
المحل لا من حيث حلوله طبيعة اخرى واما الانقسام الى الاجزاء المتشابهة وكونه مستلزما لاتصاف المنقسم بالزيادة
والنقصان اللذين هما من صفات المادة فيلزم ان لا يكون ذلك المنقسم مجردا عنها كما قررناه مما [illegible] فقد عرفت مما
ايضا انه غير تام وما ذكره من ان الانقسام الى الاجزاء المتشابهة يقتضي كون المنقسم ذا وضع وذا مقدار
في نفسه فهو موضع تامل وعلى تقدير صحته كان المقدمة القائلة بانه يكون تلك الاجزاء متشابهة في الحقيقة للمجموع مستدرك
في البيان منهما ان اكتفي بان المحل لما كان منقسما الى اجزاء متباينة الوضع كان الحال ايضا كذلك فيكون ذا وضع
ورد عليه ما مر حتى ان عروض الوضع للحال بتبعية المحل لا ينافي تجرده عنه في نفسه   وتركب الشيء من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل محال كما ثبت اي للمستطيع اما لانه يلزم احاطة النفس بما لا يتناهى فيه   وهو ان قال
الصورة العقلية ليست بذات وضع وقد تقدم ذلك في مباحث تجرد النفس الناطقة مع ما يرد عليه فقد اشرنا آنفا اليه
قيل ان كل مجرد يكون برهانا على السؤال المادية ارادوا بالسؤال المادية العلل التي هي العوارض الجزئية اللاحقة بالشيء
بسبب المادة في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع فانها المانعة عن التعقل كما عرفت
فاذا كان الشيء مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان يعقل من غير ان يعمل به عمل
يجعله صالحا لذلك فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة فان جميع المعقولات المعقولة [illegible] ان كانت مجردة
بذاتها عن المادة صالحة في نفسها للمعقولية لكنها لا تعقلها لا [illegible] البدنية المستغنيا

عن

يستغنيا عن الآلات ادراكها وقد تقالت الحصار بالدفع من التعقل في تلك العوارض رفع لم لا يجوز
ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة تعقلها كما صرحوا بان كنهه [illegible] ممتنع ان يكون معقولا لغيره
فيجوز ايضا ان يكون بعض المجردات كذلك ممتنع معقوليته مطلقا   فتعقله ممتنع ان يعقل غيره
صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة يعني بل لا ندعي ههنا ان كل معقول يصح ان يكون معقولا مع
جميع ما عداه ليتوجه عليه انه غير مبرهن بل يكفينا لاثبات كون كل مجرد عاقلا في الجملة ان كل ما يصح ان يعقل
فانه لا ينفك عن صحة تعقل الامور العامة معه وقد قام البرهان عليه كما ذكره المصنف فيه يجري مجرى الجزء
نعم اثبات ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل شيء ايضا يحتاج الى برهان اخر اما المصنف فقط ذكر
لان الشيء اذا كان معقولا مع غيره كانا معا حاصلين في القوة العاقلة فيكون متقارنا لمقارنة احد الحاصلين
للاخر   لان صحة المقارنة المطلقة منهما كما سيأتي منحصرة في اقسام ثلثة ولما صح منها قسم احدها اعني
مقارنة المجرد للمعقول الاخر مقارنة احد الحاصلين لصاحبه وجب ان يصح بينهما مهية المقارنة المطلقة المشتركة بين
اقسامها فصحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على هذه المقارنة الخاصة والا لم صحتها لما ذكرناه من لزوم الدور ويتجه عليه
ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع   فاذن
صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجدناه فيه بحث لان اللازم من
المقارنة في العقل صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا
الخاص فقط لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة المطلقة لا تنفك شرطها الذي هو الوجود الذهني
وتوضيحه ان ماهية المجرد ان كانت متحدة في الذهن والخارج الا ان وجوديهما مختلفان فيجوز ان يكون الوجود
الذهني شرطا للمقارنة او الوجود الخارجي مانعا لها وعلى التقديرين لم يصح بينهما المقارنة اذا كان المجرد
موجودا في الخارج قائما بذاته واذا جاز ان يستحيل اثنان من المقارنة اعني حلول المجرد في غيره وحلولهما
في ثالث مع صحة المقارنة الثالثة اعني حلول الغير في المجرد كما عرفت جاز ايضا ان يصح المقارنة العقلية
وحدها مع امتناع الاخريين بل استحالتهما اذ ما قد يستدل به ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على
المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين
اما فساد ذلك الدليل وبطلان هذه المقدمة واجيب عنه بان توقف صحة مطلق المقارنة على هذه
المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا قائما بذاته فلا اتجه جهة التوقف

فلا دور وهو موجود مجرد بذاته فهناك فعقال توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في
العقل ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود وهي قائم بغيره فلا يتحد جهة
التوقف فلا دور   اذ لا نعني بالتعقل الا ذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير في الوجود للمجرد
القائم بالذات اعني مقارنة ذلك الغير للمجرد مقارنة الحال للمحل وانما اعتبر في المجرد كونه موجودا في الخارج
قائما بذاته لان الصور المجردة القائمة بالاذهان والاعراض القائمة بالاعيان لا يصلح ان يكون عاقلة
عاقلة لما تنبهت عليه من ان العاقل لا بد ان يكون قائما بذاته   لان تعقله لذلك الغير يستلزم
هذا الاستلزام قريب من الاحكام البديهية ومع ذلك فقد اعترض عليه بجواز ان يكون من خاصية بعض المجردات
ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا
نفسا   وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فيه شبهة قد تعرفت وصحة الامكان يستدعي الامكان
لانا امكان الشيء لازم لذاته من حيث هو فلا يجوز ان يحصل له بعدما لم يكن فاذا صح امكان شيء كان
امكانه حاصلا اذ لو لم يكن حاصلا لم يكن صحيحا   فيتعين ان يكون تعقله مع حصول نفسه فيصل علته
هذا القدر من الدليل كاف في انتاج المطلوب الذي ذكره اعني كون كل مجرد عاقلا في الجملة فيقال كل
مجرد حاصل لنفسه فيكون عاقلا لنفسه فيكون عاقلا في الجملة وليس بشيء اذ لا بد ان يبين اولا ان كل مجرد
يمكن ان يعقل ذاته ثم يردد ان يعقله لذاته الحصول ذاته او لحصول غيره له ويبطل الثاني ليبقى الاول
فيلزم كونه متعقلا لذاته دائما   لكن يندفع به كثير الشبهات انما ذكر الى ان كثيرا منها
وارد على ما قرره ايضا كما عرفته   والاشياء والاجسام اي في الاثار لكونها مشتركة
في المؤثر الذي هو الجسم مطلقا لكنها مختلفة الاثار ففيها امور متخالفة هي المبادي لتلك الاثار المختلفة
فتلك الامور المؤثرة تسمى قوة سواء كانت جواهر كالصور النوعية العنصرية او اعراضا كالحرارة والبرودة
ثم ان القوة بحسب الاصطلاح تتناول القوى الفعلية والانفعالية اعني مبادي الحالها نحو الفعل او الانفعال
كما مر فلذلك اخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وانما اعتبروا جهة الاخرية بينهما
على ان الاخر المتغير لا يجب ان يكون مغايرا بالذات بل قد يكون مغايرا بالاعتبار كما في معالجة الطبيب
نفسه الناطقة في الامراض النفسانية فان المغايرة هنا اعتباري لان الطبيب من حيث هو متمكن للقواعد
الطبية مبدأ التغير في ذاته من حيث هو مريض يقوله لكن من حيث انه معالج اشارة الى جهة الاخرية

كما في كونه الا الى كونه معالجا فهو منفعل لانه متغير عن التأثير فلا يكون الا جزء اعني العلة المؤثرة
ولا شرطا للتأثير وانما اعتبرنا الامراض النفسانية ليكون المعالج والمعالج متحدين بالذات
متغايرين بالاعتبار فان في الامراض البدنية المعالج هو النفس الناطقة والمعالج البدن وهما
متغايران بالذات فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الا الفعل به قلت قد صرح
بذلك بعضهم وادعى انهم ارادوا بالتغير هنا التغير مطلقا سواء كان تأثرا او تأثيرا عن ان
لفظ القوة وضعت اولا للمعنى الذي يتمكن به الحيوان من مزاولة الاعمال الافعال الشاقة من باب
الحركات ثم ان لهذا المعنى المسمى بالقوة مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان
بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة ولا ضعف فان من زاول
الحركات اذا انفعل عنها صده ذلك عن تمامها فلا جرم كان اللاانفعال دليلا على الشدة
فنقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ اعني القدرة والى ذلك اللازم اعني اللاانفعال ثم ان القدرة
وصفا كما عرفت الصفة المؤثرة ولازما هو اسم القوة الى ذلك المبدأ الا الامكان لان القادر
لما صح منه ان يفعل وان لا يفعل كان صدور الفعل عنه بالامكان فكان الامكان للفعل لازما للقدرة
فنقلوا اسم القوة من القدرة الى جنسها اعني الوصف المؤثر في غيره والى لازمها اعني الامكان وحده
فقالوا لما لا ينفعل انه بالقوة وسموا الحصول بالفعل وان كان في الحقيقة انفعالا لان القوة بالمعنى
الاول كانت متعلقة بالفعل فلما سمي الامكان قوة سموا ما تعلق به الامكان اعني الحصول او الوجود فعلا
ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط صالحا لان يكون ضلعا لمربع مخصوص وبعضها غير صالح له
سموا ذلك المربع قوة للخط الذي يصلح ان يكون ضلعا له فالقوة بالمعنى الاول تقابلها الضعف
وبالثاني العجز وبالثالث سهولة الانفعال وبالرابع عدم ما نقم وبالخامس الوجوه وبالسادس
عدم كون الخط كذلك القوة بمعنى الامكان المقارن للعدم تقابل الفعل تقابل العدم والملكة وهي
بمعنى عسر الانفعال احد نوعي الكيفية الاستعدادية والقوة بمعنى الشدة والقدرة من انواع
القوة بمعنى الصفة المؤثرة قال   الكاتبي القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبدأ التغير
في اخر من حيث هو اخر وهذا الكلام منه يوهم ان اطلاق القوة على المعنى المتناول للتأثر والقبول كما
تقدم وانما نقلنا هذه المباحث المتعلقة بلفظ القوة تنبيها للمتعلم على معانيها المختلفة كيلا يزول

قدمه في مواده واستعمالاتها والصيغة المؤثرة اما ان يكون آلة بنفسه كالقطعة
لا منه كالجنس للقدرة الى اقسامها الاربعة الدايرة بين النبي والانبياء فلا نخرج عنها
لكن انحصار القوة الشاعرة التي يكون مبدا الفعل واحدا في الفعل الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال
في ساير الاقسام ولعلهم لما شاهدوا وجوده ولم يدعوا في ذلك حصرا عقليا كما في انحصار العناصر
على ما مر والثاني قوله لو طبيعة مراد ان ذلك المصدر صورة جوهرية فان القوى العرضية
لا يسمى عندهم طبيعة الا مجازا فيكون تأثير التابع لها من جنس تأثير الكيفيات الاربع وتأثيرها
انما هو في مجانسها فان الحرارة تفيد اثر الحرارة فيما جانسه وتأثير القدرة فيما لا يجانسها اعني الفعل
فهما متغايران وقد يقال يحتمل ان يكون المتنوع واحدا باعتبار المختلفة توابع متنوعة ومتغاير النوع
لا يستلزم تغاير المتنوع فان القادر هو الذي للقادر بتفسير اخر لا ينافي لزوم الفعل له تعدده
ووجوبه عنه وهو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سيأتي والموجب ما يلزمه الفعل بلا مشيئة
بالاشتراك اللفظي وذلك لان القدرة على القيام مثلا مختصة به وكذا القدرة على القعود مختصة
فاطلاق لفظ القدرة عليهما يكون بالاشتراك اللفظي وفيه بحث لان هاتين القدرتين المختصتين
مشتركان في مفهوم واحد هو المسمى بالقدرة كما ان العلل التامة مع كونها مختصة مشتركة في مفهوم واحد
مسمى بالعلة التامة وليس هذا الاشتراك في ذات القدرة بين المقدورات كما في التفسير السابق فتأمل والاولى
ان يقال هو افعة التفسير السابق غير واقع اي نعلم ما ذكره من الدليل السمعي وان كان جايز الوقوع
عند بعضهم اجيب عن الاول بانه لا جواب السلبية ذكرها المص في نقد المحصل
عنها بمعنى انه مأمور بان يؤمن حال القدرة لا قبلها حاصله انه مأمور مكلف في الحال اعني حال الكفر بان يؤمن
في ثاني الحال فالحال ظرف للتكليف لا للمكلف به فان قلت يلزم ح ان يكون في حال كونه مكلفا بالايمان
غير قادر عليه وذلك تكليف بما لا يطاق قلت انما يلزم التكليف بما لا يطاق ان لو كان مكلفا بايقاع
الايمان في الحال وليس كذلك بل هو كما ذكرنا مكلف في الحال الذي هو حال عدم القدرة بايقاع الايمان
في ثاني الحال الذي هو حال القدرة فلا يكون من التكليف بغير المقدور في شيء لا يقال ان امر
الكفر في ثاني الحال فلا قدرة له على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به كما تحقق التكليف
بتحصيل الحاصل فمعنى التكليف مع القدرة التي هي شرطه لانا نقول ان التكليف لا يتعلق بالايمان هو

بما هو مقدور والقدرة اللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة
مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف تحصيل الحاصل انما يحصل اذا كان تحصيل اخر لا ذلك التحصيل وح
جاز ان يستمر التكليف حال القدرة نفسه مع ان التكليف لا يبطل ولا يتصور تسلسل في زمان وجود
الفعل مما قررناه يندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم
القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا وذلك لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة وكلا ور
نه كما قررناه والحاجة الى القدرة وهو ما يعني ان زعمتم من لوازم القدرة اعني كونها محتاجا
اليها في ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود ينافي كون القدرة مع الفعل اذ لا حاجة للفعل الى
القدرة حال حدوثه ح بل حاجة الفعل حال حدوثه الى القدرة تحقيقه لان ذلك الحدوث انما هو بالقدرة
المقارنة له في الوجود وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المحال
احداث الحادث باحداث اخر لا احداث الحادث بذلك الاحداث كما ذكرناه في تحصيل الحاصل وعن
الثالث بانا ندعي ان قدرة العبد حادثة حال حدوث الفعل مقارنة له لا ان القدرة على الاطلاق
مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرته تعالى او قدم العالم كما زعمتم بل قدرته تعالى قديمة ولها تعلقات
حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها بان القدرة عرض بعض هذا الدليل بقدرته تعالى ثم
وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته تعالى فلا يجدي نفعا
لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ لانه لو وقع بها هذا ما عولوا عليه في امتناع اجتماع
علتين تامتين على معلول واحد بالشخص وانما تم هذا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما
من زعم ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة فيجوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد
فيقع بهما معا اي على سبيل الاجتماع لا وقوعه بكل منهما بدلا عن الاخر لانا نعلم بالضرورة قدرة تحصين
على تحريك جسم معين حركة معينة بشخصه على سبيل البدل تعلق وذلك الدليل وذلك لان مداره
على تعدد القدرة وكون كل منهما مؤثرة سواء تعدد القادر ام لا اذ لا يمتنع اجتماع قدرتين لقادر
واحد على مقدور واحد لامتناع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور اخر والا لكان
كل من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد
القدرة عليه من شخص واحد وحاصل الرد ان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين

مقدور واحد بخصوصه وان لم يجز وقوعه بهما معا على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا
جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع
ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال
متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه
باحدهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها وذلك على سبيل البدل دون الاجتماع
والعجز عرض قد يقال انه معاينة العجز ما بحقيقته لا امر زائد توضيح حال العجز يكفي ان يقال ولا يجوز
ان يكون ذلك المخصص المسمى بالعرض الامور المحققة حال القدرة فيتعين ان يكون امرا موجودا يتحقق في الجسم
حال القدرة فيكون ضد القدرة وهو المطلوب   يحدس بعضنا انه عاجز وكونه عاجزا غير عاجز يتم حاله
دالة على العجز دلالة الحالة على العلم   والخلق ملكة الكيفية النفسانية اذا لم يكن راسخة وقد يصدر
على النفس فعل بالتكرر وهو لم يسم خلقا واذا كانت راسخة فان لم يكن مبدأ الصدور فعل عنها كالملكات
العلمية لا يعتقد فيها انها لم يكن خلقا ايضا وكذا ان كانت مبدأ لصدور الافعال عنها بروية وتامل واذا
اجتمعت فيها الصفات المذكورة سميت خلقا كالكاتب يكتب من غير ان يروى في حرف حرف وفي من يضرب
الطنبور من غير ان يتفكر في نقرة نقرة واعلم ان العلوم المتعلقة بكيفية الاعمال قبل حصولها مثلا يكون
مبدا لصدور تلك الاعمال عن النفس لا يسمونها خلقا اي خلقا وان كانت راسخة فاذا حصل للنفس ملكة اخرى
سهل بها على النفس تلك الاعمال بلا روية وتفكر كانت تلك الملكة خلقا واذا عرفت ما فصلنا ظهر لك بطلان
ما قيل من ان التعريف المذكور يقتضي ان يكون جميع الصفات العلمية كانت اعني ما خلقا وليس كذلك فان علم الطب
والنفس غيرهما ليسا من الخلق   لان القدرة صالحة   هذا اي غير تبت القدرة بالقوة
العضلية واما اذا فسرت القدرة بالقوة المنبثة في العضلات فالقوة لها تستلزم للفعل دون الخلق
واعلم انما ذكره بقوله وذلك لانه يكون الشيء صالحا لان يقع به الضدان تساويا في النسبة
اليهما وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير
القدرة والخلق التي ذاتا واعتبارا واما تضادهما فامتناع اجتماعهما في محل بل كيف يتصور اجتماعهما
في محل واحد بالتعاكس اي في محل واحد حتى ان تلك الصفتين المتنافيتين لا تجتمعان لانهما متنافيان للازم
يستلزم اجتماع بين المتلازمين لامتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق واحد منهما على الآخر ومعنى

لامتناع الاجتماع بينهما في اللوازم الانفصالية وهذه نكتة سرية قد غفل عنها الاقوام فضلوا
واضلوا وكذا كون الفعل بحيث يكون تكليفا وكون الخلق على خلاف ذلك يدل على تغايرهما
دون تضادهما فعلم انه اطلق التضاد على التغاير في المفهوم والصدق اطلاقا للخاص على العام ويؤيده
قول الامام في الملخص والفرق بين الخلق واصل القدرة وقوله وليس الخلق الفعل واعلم ان الخلق في عبارة
المتن مرفوع على انه فاعل يضاد والمفعول محذوف اي يضاد الخلق القدرة وان الفعل فيها منصوب معطوف على
ذلك المفعول المحذوف وانما تعرضوا لمغايرة الخلق للفعل بناء على ان اكثر الاخلاق لا يحصل الا بالافعال
تخصصا باضافتهما الى كمال او خير وشر والة تختلف اي تختلف هذه الامور المذكورة اعني الكمال والخير والشر
والالة بالقياس الى المدركين وهو المراد بما ذكر في المتن من اختلاف الاضافة   واللذة لا يحصر فان
الانسان قد يتصور واخذ حال من الملذ ويتصورها وحصول امثالها عنده بل لا بد في ذلك من نيلها
ايضا فان قلت قد يلتذ الانسان بتخيل جماع حسناء وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فههنا التذاذ دون نيل
قلت هناك تخيل اللذة وتخيل نيلها قد يوجب سرور الانسان ودوام ذلك التخيل يشابه التلذذ
كما ان تخيل الالم يوجب التنفر عنه   والنيل لا يدل عليه يعني ان دلالة النيل على الادراك
بالالتزام وهي مهجورة في التعريفات لا يقال قد فسر النيل بالوجدان والوجدان نوع اضافي للادراك
فيكون دلالته بالتضمن كدلالة الاجناس السافلة على الاجناس التي فوقها وهي معتبرة قطعا لانا نقول
المراد بالوجدان المذكور ههنا هو الاصابة والوصول لا الادراك الباطني كما في القضايا الوجدانية
وقدم الاعم اي قدم الادراك الذي هو اعم لان تقديم الاعم في التعريفات اولى وواجب فان قيل
قد يتحقق النيل بلا ادراك كما اذا امر بمحبوبه وكان مشغولا لم يره فلا يكون الادراك اعم منه قلت ما ذكر
هو حسيبه في هذه الصورة بل الحبيب بالاتفاق نيله للمحبوب بمعنى اصابته اياه ووصوله اليه وان كان مستلزما
للادراكه لكنهما لا يتصادقان قطعا فلا عموم بينهما اصلا لانا نقول العموم بحسب الوجود ومعناه انه كلما
حصل نيل شيء حصل ادراكه وليس كلما حصل ادراك شيء حصل نيله   بل ادراك وصول الملتذ
الى اللذيذ ولا بد مع ذلك من نيل ذلك الوصول انما لم يتعرض له اذ لا فرق بين نيل الشيء ونيل الوصول اليه
بخلاف ادراك الشيء وادراك الوصول اليه ففائدة لفظ الوصول في التعريف انما يظهر في الادراك دون النيل
والكمال والخير ههنا اي لا يعني بالكمال والخير ههنا ما هو كمال وخير مطلقا اي بالقياس الى كل شيء فلا

اقوام ن

لا ٢

فلا يختلف بالاضافة بل نعني بهما ما يختلف بالاضافة الى الغير والكمال يطلق تارة على ما هو
حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسبا له لائقا به او لا ويطلق اخرى على المقيد بالمناسبة
والملائمة وهو المراد هنا   واخر الخير لافادته اي لافادته تخصيصا للمعنى المراد
بالكمال فان الكمال قد يكون مؤثرا عند الشخص وقد لا يكون كذلك اي المؤثر عنده فلا بد ان يكون
كماله من وجه ما في اعتقاده   تختص بالوجه الذي اي اللذة تختص بادراكه من تلك الوجه دون
ادراكه من وجه اخر   فهذه ماهية اللذة قيل اي قيل قائم على ان الحالة المدرك وجودها بالوجدان
المسماة باللذة حقيقتها في نفس الامر ما ذكرتموه ولم لا تجوز ان يكون ذلك امرا مساويا لحقيقتها
وبقياسها ماهية الالم فهي على ما ذكره سابقا ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث
هو كذلك فالافة هي النقصان المقابل للكمال والشر هو ما لا يكون مؤثرا   وقال محمد بن زكريا
الطبيب الرازي ان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وبعبارة اخرى هي الخروج
عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية فالقول بان اللذة عنده خروج عن الحالة الطبيعية ليس بشيء بل
ذلك هو الالم او سببه واللذة عنده زوال الالم الذي هو وجودي كما هو المشهور عنه فلذة الاكل
هي زوال الم الجوع ولذة الجماع زوال الم دغدغة المني لاوعيته وهكذا البواقي قال الرازي ان
ان الامور المستمرة لا نشعر بها فاذا تجدد زوال حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية شعر بها فقد حان ادراك
الحالة الطبيعية في تلك الزوال الذي هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية الملائمة هو اللذة
فقد اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات قال الامام في الملخص ان اللذة لا تتم لنا الا بالادراك
والادراك الحسي سيما اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال
فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة فلما لم يحصل اللذة اللمسية الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي ظن الطبيب
الرازي ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال او الخروج عن تلك الحالة الغير الطبيعية فقد اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات او هو ظن ما سنذكره فان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية
وبوصول مال اليه من غير ان يخطر بباله هذه الاشياء قبل وصولها اليه حتى يكون له حالة غير طبيعية وشوق
الى تلك الاشياء فيزول بوجدانها ضرر الشوق اليها ورد بان له شعورا كليا بهذه الامور
والا لما التذ بها فاذا حصلت له هذه المعاني حصلت الكليات في ضمنها فيزول عنه الم الشوق من وجه

زعم ص

من وجه فيكون ملتذا بها   وقد تشتد الالم ذهب جالينوس الى ان السبب الذاتي
للوجع هو تفرق الاتصال فقط فالحرارة انما توجع لتفريقها الاتصال والبرودة انما توجع لانها
بالتكثيف والجمع توجب التفرق ايضا لان الاجزاء تنجذب بها من جانب الى اخر فيتفرق اتصالها عما
انجذبت عنها وكذا السواد الشديد يوجع لشدة جمعه والبياض الشديد لشدة تفريقه والحرارة
والحموضة يوجعان بفرط التفريق والعفوصة بفرط التكثيف فيتبعه التفريق والروائح الحادة
والاصوات القوية يفرقان بعنف وذهب الرئيس الى ان السبب الذاتي للالم هو تفرق الاتصال
او سوء المزاج المختلف اما بالذات كالحار والبارد واما بالعرض كاليابس فانه لشدة تقبيضه
قد يفرق الاتصال واما الرطب فلا يؤلم لا بالذات ولا بالعرض واختار الامام ان السبب الذاتي للالم
هو سوء المزاج المختلف فقط وابطل كون تفرق الاتصال سببا له لوجوه منها ما ذكر في
الكتاب واجيب عنه ومنها ان الالم قد يتخلف عن تفرق الاتصال فان من قطع يده بسكين حاد
في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان حتى اذا حصل سوء المزاج تألم فلا يكون التفرق سببا وايضا
والالم يتخلف عنه ومنها ان غذاء الحيوان يوجب تفرق اجزائه ابدا ولا احساس بالالم اصلا
وقد يجاب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان
يكون مشروطا بشرط ما يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالغذاء ان كان
محسوسا لكنه منصغر مستمر فلا يحس لصغره واستمراره   فلان الادراك المخصص كما ان للقوى الحسية
كمالات مؤثرة عندها ينالها وتدركها من جهة الحسية فتلتذ بها كذلك للقوى العقلية كمالات مؤثرة
عندها ينالها وتدركها من جهة الحسية فيكون ملتذة بها واما التفصيل فهنا ان تقول اللذة كمال يعني بها
تكيفه الحلاوة مثلا وللباصرة كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو
استماعها للاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللشامة كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها
للسطوح اللينة الناعمة وللقوى الحسية الباطنة كمال كتصور غلبة ما وتصور حضرة جليلة معشوق عليه
وكما لتكيف بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره فتذكره فهذه القوى اذا نالت كمالاتها وادركتها
من حيث انها مؤثرة عندها التذت بها وللقوة العاقلة ايضا كمال هو ان يتمثل فيها بقدر استطاعتها
جلية المبدأ الحق هو بحسب تقدس ذاته وتنزه صفاته الذاتية والفعلية ويتمثل فيها ايضا نظام الوجود على ما

على ما هو عليه تصورا وتصديقا على الوجه اليقيني المبرا اعني شوائب الظنون والاوهام وللنفس
الناطقة كمال آخر وهو ان تتحلى بالاخلاق الفاضلة المستفادة من الاعمال الصالحة فاذا حصلت
لها هذه الكمالات العلمية والعملية ادركتها من حيث انها كمالا لها وخيرية عندها التذت بها لا
محالة ثم نقول لا شك ان الكمال اذا كان اقوى وافضل كان ادراكه اتم واكمل كان الالتذاذ به اعظم
واجل ولا شك انه لا نسبة لكمال القوة العاقلة وادراكها الى كمالات القوى الحسية وادراكاتها فلا
جرم كانت اللذة العقلية اعلى طبقة من اللذة الحسية ولذلك ترى الذين ارتووا حظا منها يستحقرون
طيبات الحيوة الدنيا ويتنعمون بلذيذ المناجاة مع المولى لا يصدنك عن هذا السعادة طايفة منهم الى
شي من شهواتها فان ذلك منهم ليس من حيث انها لذات حسية مرغوب فيها بل من حيث انها بالقياس اليهم
وسايل الى تلك اللذة العظمى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وقس على ما ذكرنا حال الالمين
فصل ثم من العلم بالمعنى الاعم ذهب ابو الهذيل العلاف والنظام والجاحظ والبلخي من المعتزلة الى ان الارادة
هي اعتقاد النفع سواء كان يقينا او غيره قالوا والتحقيق ان نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور
اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد
مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك
واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد
نفعا في شي ولا يريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد   وللقائل ان يقول هذا من كلام
المصنف في نقد المحصل ردا على ما ذكر من ان الميل المترتب على هذا العلم فان القادر التام لا يوجد فيه
ذلك الميل وقالت الاشاعرة الارادة بوجد لا اعتقاد نفع ولا ميل يعقبه فان الهارب من السبع اذا عن
له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يسلك احدهما قطعا من غير ان يعتقد فيه نفعا يرجح بل
يرجح سلوكه بمجرد الارادة من غير ان يكون له اعتقاد نفع مخصصه فضلا عن ميل يعقبه فالارادة صفة مغايرة
لهما مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع قالوا وللقادر ان يرجح احد طرفيه بمجرد الاختيار والارادة من غير
ان يكون هناك مرجح يختص بذلك الطرف كما في المثال المذكور ونظايره والمعتزلة انكروا ذلك وادعوا الضرورة
في انه لا بد من مرجح مخصوص قالوا وليس يلزم من فرض التساوي في ذلك المثال ان يكون التساوي بحسب نفس الامر
ولا من الشعور بالرجحان الشعور بذلك الشعور على ان طبيعتها تقتضي ان يسلك الطريق الذي على يساره

لان اليمين اكثر قوة والقوي يدفع الضعيف كما يشاهد فيمن يصابدر على عقبه
فان ارادة احد المتقابلين فعل ما يقصود تحصيل في كل من المتقابلين فايدة فاراد هما
وايضا فان ضعيف المزاج قد يكره الحار والبارد معا ويميل الى المعتدل والجواب عن الاول
انه ما لم يترجح عنده احدى الفايدتين لم يحصل له ارادة ومع تعلق الكراهة بالمقابل الاخر وعن الثاني
ان مقابل الحار ليس البارد والارادة متعلقة به   فان ارادة غير فاعل الفعل لا تقتضي تخصيص
فعل الفاعل بوقت دون وقت فان ارادة زيد مثلا اذا تعلقت بفعل عمرو لا تخصص ذلك الفعل بتلك
الارادة والحال في الكراهة على هذا القياس ولذلك قالت المعتزلة ارادة الله تعالى متعلقة بايمان الكفار
وطاعات الفساق مع عدم وقوعهما وكراهته متعلقة بالكفر والفسوق مع وقوعهما   وقد يتعلقان
بذاتيهما فان الفاسق مثلا قد يريد ان يحصل له ارادة الطاعات وقد يكره كراهته اياها والشهوة
اعني توقان النفس الى المستلذات فلا يتصور تعلقها بنفسها وقول من قال اشتهي شيئا او اشتهي
اشتهائي شيئا محمول على ارادته اي الاشتهاء مجازا وكذا الحال في النفرة وقد يتعلقان بالمريض
يريد شرب دواء فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه والصايم قد يشتهي الطعام ولا يريده وقد يجتمعان
كثيرا فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وقس على ذلك حال النفرة والكراهة   اي الحيوة بالنسبة الى البنية
مشروط اي انما قال بالنسبة الى البنية احترازا عن حيوته تعالى فانها غير مشروطة باعتدال المزاج اذ لا يتصور هناك
اعتدال المزاج   بمزاج صالح الا عرض ما بالنسبة اليه اي بالنسبة الى ذلك الموضوع نظرا الى خواصه والاثار
المطلوبة منه   وهي عبارة عن الجسم المركب هذا عند الحكماء واما عند المعتزلة فالبنية عبارة عن
مجموع جواهر فردة يقوم بها تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوة باقل منها والاشاعرة لم يشترطوا
البنية بل جوزوا قيام الحيوة بجوهر فرد   صفة تقتضي الحس والحركة فان قيل المسكوت حي ولا حس
ولا حركة له والعضو المفلوج حي ولا حركة له فلا يكون الحيوة مقتضية لهما قلنا ذلك لوجود المانع
فلا ينافي الاقتضاء   اجيب بان الحيوة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع ولا شك ان المجموع
من هذه الجملة شي واحد له وحدة حقيقية او اعتبارية فان لم تكن الحيوة سارية فيه فلا كلام وان كانت
سارية فلا بد في وحدتها الحقيقية من وحدة محلها وحدة حقيقية ولا استحالة في عروض الوحدة الحقيقية للامور
المتكثرة بواسطة صورة او جهة هيئة وحدانية كما في المركب المعجون   المراد بالخلق التقدير

بهذا ارد لا لسند لان هذه المطابقة بالآية الكريمة لا لابطال مذهبهم لا ثبات المذهب الاول حتى
يرد عليه كما يتوهم ان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول ثم الظاهر انه عدم الحيوة عما يتصف
بها لان هذا القدر يحقق هناك دون الزائد عليه   ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
هذه الكيفيات النفسانية ايضا مختصة بذي الحيوة الا الصحة والمرض فان افعال النبات من الجذب والهضم
وغيرهما اذا كانت سليمة كانت النبات صحيحا وان كانت ماوفة كان مريضا قال الحاكي ان الغرض
المذكورين لا ينفاد لان صحة النبات ومرضه لان الملكة والحال من الكيفيات المخصوصة بذوات الانفس النبات
ليس منها وفيه بحث لان النبات له نفس نباتية يصدر عنها افاعيل متنوعة مسماة بالافعال الطبيعية
اللهم الا ان يخص الحال والملكة بالنفوس ذوات الشعور وتقديم الملكة على الحال في التعريف مع تاخرها عنها
في الوجود لكونها اكمل القسمين واقوى فيما نسب اليهما من اقتضاء سلامة الافعال او آفتها فان صدور اصل
الافعال منسوب الى الموضوع وصدورها بوصف السلامة او الآفة منسوب الى الملكة والحالة فالصادر
عن الموضوع غير الصادر عنهما كما يشعر به عبارة الكتاب لا منافي فيها والمرض بالمعنى المذكور تقابل الصحة تقابل الضدين
وقد يفسر بعدم الملكة والحالة المذكورتين في تعريف الصحة فان هذا العدم كاف في عدم سلامة الافعال المسمى بالآفة
فتقابلهما ح تقابل العدم والملكة   لان كل احد يدرك آه يعني انها امور وجدانية لا شبهة في وجودها
وحقايقها معلومة متميزة بعضها عن بعض عند العقل بالوجدان الصادق وما يتصور من التعريفات التي يذكر
لها فهي غنية عنها الا ان يراد بها تفسير الالفاظ الموضوعة بازائها وقد سبق لك كلام في هذا المعنى
والسبب المعد لاصل الفرح قال الحكماء ان وجود الحوادث في عالمنا هذا من المبدأ عام الفيض وانما فيضه
انما يختص بسبب تخصيص قبول المواد فوجب ان يعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية والقوا
على ان الفرح والغم والغضب والخوف كيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب ثم ان تلك
الانفعالات والكيفيات التابعة لها قد تشتد وتضعف لاجل اشتداد استعداد الجوهر المنفعل وضعفه قالوا
ولاصل الفرح سبب جسماني يسمى سببا معدا وسبب نفساني يسمى سببا فاعليا ولاشتداده ايضا سبب وهكذا
الحال في الغم والاسباب المعدة لاصل الغم صفات بل هذه الاسباب في قلة الروح كما في الناقه المنهوك
بالمرض والشيخ وفي غلظ الروح كما في السوداوي وفي رقته كما في المرأة وفي كدورته كما في السوداوي
ايضا   ويندرج في هذه الاسباب اي الاسباب الفاعلة للفرح ولا يخفى ان الاحساس بالمحسوسات الملائمة

ويذكر الامور المتقدمة راجعان الى العلم والباقية راجعة الى القدرة فهما مرجعا الكمال كما ان
الجهل والعجز مرجعا النقصان ويندرج فيهما ايضا مقابلات الامور المندرجة في العلم والقدرة والاسباب
الموجبة لشدة الفرح او الغم هي شدة الاسباب الموجبة لاصلهما وهناك شيء آخر موجب للشدة وهو تكرر
الفرح او الغم لان الجسم الواحد اذا تكيف بكيفية مرارا حصل فيه استعداد تام لقبول تلك الكيفية الا يرى ان الجسم
اذا سخن مرارا كان اسرع سخونة واشد سخونة ويمنع الفرح امران الاول تقوي الطبيعة بسبب الامور الثلثة
المذكورة والثاني تحلل الروح ومنعه شان الاول الانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة
الغاذية له لان الروح اذا تحرك بالانبساط الى خلاف جهة الغذاء وجب ان يتبع الغذاء اياه لئلا يلزم
صفائح الاجسام وان لا يلزم الخلاء ويمنع الغم ايضا امران احدهما ضعف الطبيعة وسببه قلة الاشياء وخروج
مزاج الروح عن الاعتدال واستعداد الروح للتحلل وقلة تولد بدل ما يتحلل والثاني تكاثف الروح بسبب
البرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة احتقان الروح وانقباضه وسببه شان الاستعداد
لعدم الانبساط وعدم انجذاب المادة الغاذية له   احدهما الغضب اي انما كان الغضب بما ما
وكان الانتقام غير مايوس عنه لغاية صعوبته ولا مستعد له لغاية سهولته كانت النفس متمادية الى ابداعه على
للمغضوب عليه فيصب الغضب فيورثه ذلك حقدا ولا اشتياق لها الى البتة منه لانه كالممتنع ولا الى ما تيقنت
سهولته لانه كالحاصل فلا يورثها حقدا ايضا لذلك لا يتصور حقد من السلطان في رعيته   والعجم
والمطعمة وغيرهما المنطق يطلق على معنيين احدهما المجذور وهو العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه والثاني
العدد الذي له كسر صحيح من الكسور التسعة التي هي النصف الى العشر والاصم يقابله بالمعنيين ومن كيفيات المنفصل
الاولية والتركيب اي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد وكونه بحيث يعده غير الواحد ايضا
واقصر الخطوط الواصلة هذا ما ذكره ارشميدس قال الامام وفيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان ينقسم
او لا معنى للخط المستدير الا ذلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت
وحدثت نهاية اخرى صيرته الى المستقيم والمستدير والمنحني انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء
اي فصول منوعة والا لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال
انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المستدير
المنحني او مساو له وظهر ان ما يقال ان كل قوس اعظم من وتره كلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب

وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي
هي المستدير بل ذات ذلك الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما صفتان
عارضتان يجوز زوال كل منهما الى الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على
حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى تعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح تلك الكرة ينطبق
على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق بينهما تدريجي وفي المستقيمين مثلا دفعي على انا لا نسلم
اعتبار الانطباق اصلا في التساوي وفي المستقيمين مثلا دفعي على انا لا نم اعتبار الانطباق اصلا في التساوي
والحكم فيه والكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة في حركة الدحرجة ويرسم ايضا بانه
الرسم هو الذي ذكره اقليدس وسنوط والمراد بانطباق اجزائه المفروضة على جميع الاوضاع ان اجزائه المفروضة
تنطبق على الاجزاء المفروضة في حمله على جميع الاوضاع وهذا المعنى لا يوجد في غير الخطوط المستقيمة كما لا يخفى وقد
يرسم المستقيم بانه الذي اذا ثبت نهايتاه وتحرك لا يتغير وضعه ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع طرفه في
امتداد شعاع البصر ستر وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح
اوقعه في امتداد الشعاع ولا شك في وجود الخط المستقيم قد يقال لا بد له من دليل لجواز ان يكون
الخطوط كلها منحنية قليلا لا يحس بها فلا يدرك بالحس ايضا قوله وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة ان اراد
القياس التمثيلي فلا يفيد اليقين وان اراد توقف وجودها على وجود الخط المستقيم فممنوع لان القوس المنطبقة على
سطح مستو اذا ثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصل الدائرة واعلم انهم قالوا اذا تحرك نقطة في سمت واحد
حدث خط مستقيم واذا ثبت احد طرفيه وحرك الاخر الى ان يعود الى وضعه الاول حدثت دائرة كما ذكره واذا قطعت
الدائرة بنصفين واقيم الخط المنصف على حاله وحرك النصف الى ان يعود الى وضعه حدثت كرة وهذه كلها
تخييلات لتسهيل تصور هذه الامور والا فالنقطة متأخرة عن الخط المتأخر عن السطح المتأخر عن الجسم ضرورة
تأخر العارض عن المعروض فكيف يوجد المتقدم بحركة المتأخر لان موضوع الخط المستدير ان اراد الحكم الثاني
صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير وعلى تقدير تسليمه
ايضا نقول لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحصول حلول الخطين في الموضوع الواحد
القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا من كل موضوع والا لا من لزم حتى يلزم ما ذكرتم
من عدم التعاقب على موضوع واحد وانما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فردود

بان

العارضين ز

بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا
متضادان لصدق الجوهر عليهما مع ان عارضيهما متضادان فان استدل بانهما لا يتواردان على خط واحد
فجوابه ما مر مثيبه حائط الجدار هذا تعريف للشكل العارض للجسم او لمطلق الجسم بالمقدار ليدل
العارض للسطح ايضا وقوله كالكرة مثال للشكل بعد التنبيه على ان المراد بالحد ههنا هو الطرف ويكون
المجموع حلقة فهي مركبة من الكيفيات المحسوسة اعني اللون ومن الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة اعني الشكل وباعتبار
الحلقة يوصف الشخص بالحسن والقبح وهو المضاف الحقيقي هذا هو الذي عد في المقولات ثم المشهور
فهو مركب من المقولة ومعروضها وقد يطلق المضاف على المعروض وحده كما ذكر في الملخص والاعراض يتعلق
الهيئة يطلق على جميع مقولات الاعراض من حيث انها حاصلة في موضوعاتها كما ان العرض يطلق عليها باعتبار
عروضها لها وقوله الى تعقل شيء اي الى ماهية اخرى معقولة معها فان النسبة التي هي غير الاضافة
النسبة من حيث هي هي لا تتصور الا بين شيئين اعني المنسوب والمنسوب اليه ويكون تعقلها موقوفا على تعقل
كل منهما ولا يكون تعقل شيء منهما من حيث انه موقوفا على تعقلها ولا يستلزم حالة وقد يعرض لبعض النسب مع
كونه على هذه الصفة حالة اخرى وهي ان يكون بازائه نسبة اخرى لا يتعقلان الا معا ويسمى هذه نسبة متكررة كالابوة
مثلا فانها مع كونها نسبة بين ذات الاب والابن موقوف تعقلها على تعقلهما بازائها البنوة التي حالها
كذلك فهذه النسبة المتكررة هي مقولة المضاف بخلاف سائر النسب فالطرفان في المضاف كلاهما منسوبان بخلاف النسب التي
هي غير المضاف فان احد الطرفين هناك نسبة والاخر ليس بنسبة فقول الشارح فالنسبة التي لا يوجد الطرفان فيها من
حيث هي نسبة مبتدا خبره قوله غير اضافة ولفظ نسبة منصوب عامله لا يوجد ولا بد من تقدير لفظ نسبة بعد قوله
والنسبة التي يوجد الطرفان احدهما وجوب الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه
اذا نسب احد المشهورين الى الاخر وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب الاخر اليه ايضا هذا اذا اخذ كل منهما من حيث
انه مضاف مشهوري وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الاخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب
اب للانسان لم يقل الانسان انسان للاب اما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس ولا يقال
الابوة ابوة للبنوة يخالف الانعكاس الحملي المذكور في المنطق خص بالذكر الانعكاس
الحملي لانه محل الاشتباه ووجه المخالفة ان الانعكاس الحملي يجعل فيه المحمول موضوعا والموضوع محمولا وههنا
يجعل متعلق المحمول موضوعا ثم يكرر ذلك المتعلق مضافا الى الموضوع ويجعل محمولا ويحذف من البين ما كان محمولا

في الاصل والاخرى وجوب التكافؤ بهذه خاصة شاملة للحقيقي والمشهوري والاصل فيها الجمع
فان ذات احدى الاضافين يجوز ان يكون موجودا بدون ذات الاخرى كالاب التكافؤ تحب كل
من الوجودين الذهني والخارجي   فنوعرض للمضاف اضافة اخرى وكذا نقول بالنسبة الى الاضافة
العارضة لها فيلزم التسلسل قدمر مرارا انه لا يلزم من وجود طبيعة في الخارج وجود جميع افرادها فيجوز ان لا
يكون للاضافة الاولى كالابوة مثلا موجودة في الخارج ويكون الاضافة العارضة لها بالقياس الى محلها
اعني حالة التضايف لا عتبارات الذهنية فينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار وحاصل الاعتراض ان الابوة مثلا
محتاج في كونها مضافا الى الابوة العارضة لها ولو تحققت الابوة في الخارج في كونها مضافة الى اضافة اخرى
عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من جهة الحقيقة بل من حيث
ان الابوة لما كانت حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ونتم لا نعلم لما كان معلوم
الابوة مغايرا لمعلوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها وان تم حصولها في المحل
فليس مفهوم وراء كونها حصولا في ذلك المحل فلا جرم كان حصول تلك الحصول في المحل نفسه على قياس ما قلنا
في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء
في نفسه متقدم على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه   لكانت مشاركة لغيرها في الوجود
ومتمايزة بخصوصيتها وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجود الاضافة مغاير لخصوصيتها واتصاف
خصوصيتها بالوجود متقدم على وجودها لان الشيء ما لم يتصف بالوجود لم يكن موجودا لكن اتصافها
بالوجود اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدم وجود الاضافة على نفسه   او لانه لو لزوم وجود
الاضافة على نفسه بل غايته انه يلزم تقدم وجود فرد من افرادها على وجود فرد آخر منها فيسلسل عليه الى المعدد
وجوده طبيعة الاضافة لا فرد من افرادها والذي لزم تقدمه على وجود الطبيعة ان كان اضافة خاصة لكن وجود
اللزوم من كل طبيعة هو بعينه وجود الطبيعة فيلزم ح تقدم وجود الطبيعة فيلزم ح تقدم وجود الطبيعة على وجودها
فلا منع على اللزوم بل على نفي التالي وهو توقف وجود الطبيعة على وجودها فان الطبيعة لا وجود لها سوى وجود
افرادها في توقف وجودها في ضمن فرد على وجودها في ضمن فرد اخر فان قلت على تقدير كون الطبيعة
موجودة بوجود مغاير لوجودات افرادها لم يلزم ما ذكر الا كون وجود طبيعة الابوة مثلا موقوفا على وجود طبيعة
الاتصاف فلا محذور ايضا قلت ان الكلام ههنا في توقف وجود الطبيعة الجنسية التي هي المقولة على وجودها فيلزم

تقدم الشيء على نفسه   فان اتصاف الشيء بالوجود سواء الاضافة بمعنى الانضمام اي الاتصاف
من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الاضافة
تقدم الشيء على نفسه وانت تعلم ان هذا السؤال لا يختص بتقرير الدليل الثاني على هذا الوجه بل يتناول التقرير
الاول ايضا وقد اجيب عنه بان الانضمام يستلزم الاضافة اعني المنضم والمنضم اليه فان هي الصفتي
لا تنفكان لا محالة فيتم المقصود ويمكن ان يقال لا يلزم من تقدم الاضافة على وجود الاضافة ان يتقدم عليها
بما ان الصفتان المتنوعتان عليه المتأخر بها عنه فلا يتم الاستدلال   يلزم عدم تناهي الاضافة الموجودة
المترتبة في الاعيان هذا اللزوم ممنوع وما ذكره في البيان لا يفيده لان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب
الاعداد لا ترتب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة وما ورد على الدليل الاول من ان تلك
الوجود الاضافة ليس في مثل الوجود افرادها كلها بل لوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض
وارد ههنا على الدليل الرابع ايضا   والكلام ان نفي استحالته على برهان التطبيق ورد عليه انه
هذه الاضافات العارضة له تو بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بني على ان الكل مستقون على ان ليس له
صفات موجودة غير متناهية كان حجة الابوة مثلا   و يعرض له الاضلاع والآفاق وقوع الاصطلاح
والاتفاق على اتصاف كل من الموصوفين بما يخصه من الصفات الحقيقي اذ لو لا الاختصاص المذكور كان الحاصل
في الموصوفين صفة واحدة بالتشخص فلا يكون ثمة تغاير يصطلح على الاصطلاح والاتفاق   اما باعتبار
امر زايد اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل منهما او في احدهما كما صرح به في سائر الكتب وكانوا مبنيا ومن
العبارة عند الاطلاق هذا مراد وانه لو لا ان يكون المعلوم مطابقا للصورة الحاصلة في العالم لما كان معلوما له
دون غيره وصفة المطابقة امر زايد على ذات المعلوم وذلك لان المطابقة ليست صفة حقيقية قائمة بذات المعلوم الا
انه لا يختلف حال المعلوم في نفسه بسبب تعلق العلم به بخلاف العلم فانه صفة حقيقية قائمة بالذات العالم لاجلها صار
عالما وكذا اليمين والشمال متضايفان من غير ان يحصل في شيء منهما امر موجود يحصل   اما ايم نسبة
الشيء الى المكان آه اي الاين نسبة تعرض للشيء باعتبار حصوله في مكانه وان بغير هذه النسبة التي هي حصوله
في مكانه وهذا على قول من جعل الاين جنسا عاليا ومن جعله واحدا فخص اسم النسبة ولما عداه من
المقولات النسبية فسره بنسبة التي هي حصول الشيء في مكانه ولما اختار المصنف القول الاول وجب تاويل
عبارته بما ذكره الشارح والمكان الحقيقي للجسم هو ما يملؤه ولا يسع معه لغيره ولا يكون الا واحدا بغير

وغير الحقيقي ما ليس كذلك وهو متعدد يختلف بحسب القرب والبعد من الحقيقي كالبيت والبلد
والاقليم والمعمورة وغير ذلك قوله ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبته الى المكان من لوازمه
منظور فيه لجواز ان يكون النسبة ابتداء ذلك الكون وقد عرفت فيما سبق بحث الحركة والسكون على رأي
المتكلمين وان المتحيز لا يخلو عن الحركة والسكون الا ان حدوثه وان الاجتماع والافتراق فلا يعقلان
الا بين متحيزين سواء كانا ساكنين او متحركين او احدهما ساكنا والآخر متحركا لان الكمال ما
يكون له الاولى ان يقال كمال الشيء ما يكون حاصلا فيه بالفعل ليندرج فيه الكمالات الدائمة الحصول كما في
العقول ويتناول تعريف الحركة الحركات الازلية على رأيهم وانما سمي ما يحصل بالفعل كمالا لان ما في القوة نقصانا
والفعل تمام بالقياس اليها ولكنه صرح بذكر القوة تنبيها على هذا المعنى لا لان سبق القوة شرط في الكمال
او تكميله تصور القوة وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا يفارق ما حصل فيه كما ترى في تفسير اللذة لكنه
ليس بمعتبر هنا اذ لا يجب ان يكون الحركة التي يصاحبها من عدمها بخلاف الحركة الى قوله يعني بقيد فيه
اي بقيد فيه شيء بالقوة من جملة احوال تلك الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل فالقوة والفعل كلاهما
في ذات شيء واحد هو الحركة بمعنى القطع وان الحركة بمعنى التوسط فانها كالسناني اذا حصلت كانت بالفعل
ولم يبق هناك قوة متعلقة بذاتها نعم يلزمها ان يكون لها نسب بالقوة الى حدود المسافة لكن تلك النسب
عارضة لها غير معتبرة في ذاتها وان كون الحصول في المنتهى بالقوة فمشترك بين الحركتين لازم لهما فان الجسم
ما دام متحركا لم يكن حاصلا في منتهى المسافة ومع الحصول فيه ينقطع الحركة بالكلية فظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور
للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه فتلك الكمال بعد الآخر لكونه الاولية تخرج الكمالات الثانية
وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاول على الاطلاق اعني الصور النوعية للاجسام فانها كمالات اول
لما بالقوة لكن لا من جهة الحيثية بل مطلقا بخلاف الحركة فانها كمال اول من جهة الحيثية فقط وذلك لانها في
الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها
بحسب كونها بالقوة فيها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال فهو ان الحركة هو حصول الجسم آه اورد عليه
انه يصرح بان الحركة هي مجموع الحصولين فلو فرضنا جسما سكن في مكان سنة ثم انتقل الى مكان آخر
وسكن فيه سنة اخرى لزم ان يكون السكون من حركة زمانها سنتان وهو ضرورة فاحشة بطلانها
ويمكن ان يجاب بانه اراد بذلك المجموع مجموع الكون الاول في المكان الاول والكون الآخر في المكان

في المكان الثاني

الاول وليس ما ذكره نعم هو قد تقدم ان الحركة على مذهبهم هي الكون الاول في المكان
الثاني فيوصف بالحركة في الآن الاول ويوصف فيه ايضا بالسكون في الآن الثاني فانقطاع الحركة عند
حصوله في الحيز الثاني ليس في الآن الاول بل في الآن الثاني فاندفع الاشكال الذي اورده الشارح
بهذا غاية ما حققوه على قواعدهم ولا يخفى شوب لان القائلين بتغاير لا يرضون بل يلزمهم ان يكون كون
واحد بالشخص تارة حركة وتارة سكونا ويكون الفرق بينهما كالفرق بين الشباب والشيخ وان جعل مجموع
الكونين حركة وتارة سكونا على ما اختاره الشارح فيستلزم ان يكون السكون اعني كون الجسم في مكانه
الاول جزءا من الحركة فان قلت ويستلزم ايضا ان يوصف الجسم بالحركة في المكان الاول لوجود جزء
من الحركة فيه كما يوصف بها في المكان الثاني لوجود جزء آخر منها فيه قلت لهم ان يقولوا ان ماهية
الحركة لا تتصف بالوجود الا عند وجود الجزء الاخير فلا يوصف الجسم بالحركة الا عند وجوده فان
المتحرك اذا لم يصل الى المنتهى دل على ان الحركة بمعنى القطع بل الزمان الذي هو مقدارها ايضا مما يحصل وجوده
في الاعيان هذا وقد اعترض عليه بان ما ذكره يدل على انه لا يوجد معا في شيء من الآنات
وليس يلزم من عدم وجودها في الآن الذي هو وجود خاص عدم وجودها اصلا لجواز وجودها في زمان
وانت تعلم ان ما ذكره يدل على ان الحركة المتصلة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى لا حال الوصول اليه
ولا بعده فلا تتصف بالوجود اصلا فان قلت هي حال الوصول متصفة بانها وجدت في جميع ذلك الزمان
لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء
الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الآخر فيه لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم
فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لاستحالة اتصال الموجود بالمعدوم
اتصال الموجود بالمعدوم كذلك كل واحد منها حاصل دفعة لا تدريجا وان عنى بالحركة حالة
للمتحرك المتوسطة للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى من المسافة حالة مخصوصة معلومة بمعاونة الحس يعبر عنها تارة بانها
كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه وبعده حاصلا فيه
واخرى بانها كون الجسم بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين محيطين
به ولا شك ان حال الجسم في المبدأ والمنتهى والآن الذي هو فيه في احدهما ليس كذلك فهذه الحالة المسماة
بالتوسط صفة واحدة شخصية موجودة دفعة مستمرة الى المنتهى يستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة

فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة فهي باستمرارها وسيلانها
تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار فهذا الامر الممتد هو المقتضي للزمان والمنطبق عليه وعلى المسافة
ايضا وقد عرفت انهما خياليان لا وجود لهما في الاعيان   قال وحصل الكون في المكان
يعني ان مفهوم الكون كلي وكذا مفهوم المكان والآن وتعلق البعد فاذا تقيد الكون بهذه القيود
الكلية كان كليا ايضا والكلي لا وجود له في الاعيان بل الموجود منها افراده فالموجود فيما بين
المبدا والمنتهى افراد من الكون يزول بعضها ويوجد بعض آخر منها فلا يكون للمتحرك هناك صفة واحدة
شخصية مستمرة الى المنتهى كما زعمتم ومحصل الجواب ان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان
وما فيه الحركة فاذا كانت هذه الامور موجبة لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط الحاصل للموضوع
واحد بالتشخص في زمان واحد في نوع واحد ويلزم من ذلك ان يكون من مبدا ومنتهى معينين ثم
ان الحاصل في بسبب هذا التوسط المتشخص الحدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب
تعددا في ذات مبدا التشخص بل في عوارضه واحواله كما في الحرارة والرطوبة فيما حصلناه لك
اندفع ما قال من ان تخصصه بهذا المكان وذلك المكان وان لم يقتض تعدده لكنه لا يابى ان
يتعدد ويتشخص آخر والقول بان وصول المتمكن الى كل حد يوجب قسمة في المسافة باختلاف الاعراض
ويحصل بذلك تشخص آخر وينعدم التشخص الاول مردود بما حققه من ان اختلاف الاعراض لا يوجب قسمة خارجية
بل وهمية على انا نقول ان الضرورة حاكمة بان للمتحرك حالة موجودة وان تلك الحالة توجد في آن في
الزمان الذي هو متحرك فيه فلا يخلو اما ان يكون هناك حالة واحدة مستمرة كما ذكرنا واما ان يكون له
في كل آن من الزمان الذي في كل حد حالة اخرى والثاني باطل لان من تلك الحالات المتعددة بالتشخص
ان تتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تقسم
في امتداد المسافة وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون
الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى هو مرتبط فرضا فوجب ان يكون حالة التوسط
واحدة بالشخص باقية بعينها ما دام الجسم متحركا متوسطا بين المبدا والمنتهى لا يقال ما ذكرتم يبطل
مذهبكم ايضا لان تلك النسب ان كانت متعاقبة متصلة لا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود
وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون لانا نقول ان المسافة متصلة في ذاتها لا يمكن ان تفرض فيها

كل ص

فيما حد ان متصلان والزمان ايضا متصل في ذاته لا يمكن ان تفرض فيه آنات الا انها خياليان بلا
فاصل فالحركة الواحدة الشخصية بحيث يمكن ان تفرض في مسافتها حدود وفي زمانها آنات ويكون بين كل
حدين من المسافة جزء قابل للانقسام وكذا بين كل آنين جزء من الزمان قابل للقسمة على قياس الخطوط والنقط
المفروضة فيه وليس يلزم من ذلك انقطاع تلك الحركة في نفسها في ذينك الجزئين من المسافة والزمان بل يلزم عدم
اعتبار نسبتها الى الحدود التي يمكن فرضها في ذلك الجزء من المسافة وهذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود
المفروضة في المسافة امور اعتبارية لا تقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد تفرض في مسافتها
يعرض لها هناك نسبة في آن تخالف النسبة التي يمكن ان تعرض لها في حد وآن سابقين او لاحقين
فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى كما قرره الشيخ الشارح وهذا
ما وعدناك بيانه فيما سلف واما توهم تشبيه زينون والجواب عنها فقد مر في الكلام ما يطلعك على حقيقة
الحركة تتوقف على ستة امور اراد بتوقفها عليها انه لا بد في تحقق الحركة من هذه الامور الستة على ما صرح به
والآن الزمان لما كان مقدار الحركة فكيف يتوقف هي عليه ايضا تتمة الحركة فقد يكون متأخرا في الوجود عن الحركة
كالبياض في حركة التبيض فلا يتصور توقف الحركة عليه   لان الموضوع للحركة اي المراد بالمنسوب اليه هو
المقولة التي تقع الحركة فيها لا موضوع الحركة كما توهمه العبارة لان الموضوع داخل في العلتين ولا شك ان الحركة تنسب
الى المقولة ايضا فيقال حركة في مقولة كذا وسيأتي تحقيق معنى وقوع الحركة فيها واعلم ان الحركة من حيث انها عرض
لا بد لها قطعا من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او منقسم
لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان وسوط ولا بد لها ايضا من مسافة او ما يجري مجراها وان استلزم الحركة من هذه
الحيثية لمبدا او المنتهى مما يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل لكن الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات
الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور فيها ثبوت مبدا ولا منتهى بالفعل نعم لو افرض فيها قطع دورات مخصوصة
لو فرض لها مبدا او منتهى لا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على ما لا وجود له بالفعل بل ولا يستلزم ايضا
فالحركة لا تستلزم المبدا او المنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بعرض انقطاعها في جهتي امتدادها
كما ذكرناه وما ذكره الشارح من ان الحركة لما كانت كمالا اول كان لها خروج من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فيملك
المبدا او ما في حكمه مردود بما سبق من ان الكمال الاول سواء كان حركة او غيرها لا يحتاج ان يكون مسبوقا بالقوة وكذا قوله ولما كان لها
كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مدخول لجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل

فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدا الحركة ومنتهى لها لكن ليس اتصافها بهما

بكونها مبدا لتلك الحركة ومنتهى لها في آن واحد بل في آنين فلا يلزم اجتماع المتقابلين اعني مفهومي المبدا والمنتهى

في تلك النقطة معا وذلك لانها انما تتصف بالمبدئية حال ابتداء الحركة وقد لا تثبت تلك الصفة عند انتهائها وتتصف

بصفة اخرى هي كونها منتهى لها كالحركة من السواد آه هذا مثال لان المتضادين بالذات في الحركة الكيفية

وقد يتضادان بالذات في الحركة الكمية ايضا كما في الحركة من اكبر حجم في طبيعته الى اصغر حجم في طبيعته او بالعكس وقد يكونان بين

المتضادين كما في الحركة الكيفية من الصفرة الى النيلية فانهما بين البياض والسواد المتضادين وكما في الحركة الكمية من الذبول

الذي ليس في الغاية الى النمو الذي ليس في الغاية وقد يكون احدهما احد المتضادين بالذات والاخر واقعا بينهما كما في

السواد الى الصفرة ومن غاية النمو الى الذبول الذي ليس في الغاية وان في الحركة الاينية فلا تضاد بالذات بين مبدئها

ومنتهاها بل بينهما تضاد بالعرض لما الوضعين لازمين كما في الحركة من المركز الى المحيط فان هذين الوضعين لازمان لتشكك

النقطتين او الوضعين غير لازمين كما في الحركة من احد طرفي المسافة الى الاخر فان كون احدهما مبدا والاخر منتهى لمجرد الاتفاق

وقد عرفت حال المبدا والمنتهى في الحركة المستديرة فاتضح حالهما في الحركات كلها لا بداية لها ولا نهاية لها

ان تعالى او لا نهاية لها فان ثبوت احدهما دون الاخر يدل على انهما ليسا متضايفين واما سلبهما معا عن الحركة او الى

غاية سلب التضايف بل على ان الحركة واحدة لهما معا بلا ان وقد نفى عنهما تقابل التضايف لما ذكره وظاهر انه ليس بينهما تقابل

السلب والايجاب او العدم والملكة فتعين تقابل التضاد لانه قد ذكر بما من قبل وتحت لانه ذكره من التضاد

بالذات او بالعرض بما سواه في المبدا والمنتهى كلام والكلام بينهما في مفهوميهما قال الامام مبدا الحركة ومنتهاها بالذات

والذات كونه مبدا او منتهى فهذان العارضان اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى الحركة دون غيرها كل منهما بالقياس الى

الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني التضاد وبذلك علم ما ذكرنا انه اذا كان من مفهومين متنافيين تضاد بالذات

لم يمكن ان يسلب عنهما وذلك يثبت لهما تضاد بالعرض فقط اي المحرك والمتحرك لا يكونان متحدين لانك اذا

المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المادي المكاني المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر

ممتدة في الجهات الثلث المطلق الجسم بمعنى الصورة هو تعالى في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية ولانها الهيولي المتصفة

والصور النوعية الاعراض الحالة فيها فهي متحركة انما في الحركتين تبعا وبالعرض للمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية

الهيولي التي هي محل للمقادير والكيفيات فانها انما هي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات واما ما يجاورها متصف

بهما على سبيل التبع وبالعرض واذا عرفت هذا فاعلم ان ما يكون موضوعه المتحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي

لا يستلزم شيئا منهما كالاخير الذي فرض لم يكون بينهما تقابل التضاد وذلك لان مفهومي مبدا الحركة ومنتهاها لا يجتمعان في ذات صح

عرضت له الحركة حقيقة هو الشيء الذي عرضت له الشيء صفة واستدل على ذلك بوجهين معا صلة

الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعله للحركة والا لكان الحركة ان دل بلا ودوام

تلك الحركة بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها فلا تتحقق الحركة المركبة منهما ولا شك ان المتحرك امر

مستمر فلا يكون علة لحركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستقلة لوجود

الحركة فيلزم ولا ثالث له في الحركة الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز

ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب التقرب والتبعد من تلك

الحالة الملائمة كما زعموه مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة

بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانما الاجزاء لها بحسب امتداد المسافة وان

النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض متغاير بها لا تتعدد بها تعدد التخصيص

فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة لا يقال فيلزم استمرار هذه الحركة ما

دام ذات المتحرك موجودا لانا نقول جاز ان يتعدد هناك ما هو شرط لاستمرار هذه الحركة مع بقاء ذات

المتحرك الذي هو المحرك موجودة قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته

واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات جسم وحده بل مع زوال

تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا تتم به الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها

والوجه الثاني مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بعينها نوع طوار ان

يكون هناك حقائق مختلفة متساوية في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة بنفسه دون بعض اخر وعلى تقدير

التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا يعم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه

ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات اشارة الى جواب سوال بهذا السوال بعض اجال المدلين

فان الطبيعة مستمر الوجود كالمحرك وعام للاجسام تجري الدليلان فيها مع تخلف الحكم عنها في الحرك على النقض بيان

لانه جار في الاول الدليل فيقال كما جاز ان يكون الجسمية المطلقة مقتضية للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال

آه والطبيعة وان كانت محلوله الجهات في الاجسام الا انها قد تتحد في اجسام متعددة مع حصول انها في الحركة كما في حجرين

احدهما ساكن والاخر متحرك فيحتاج في دفع العموم والدوام في الاجسام المتوافقة الطبيعة الى ان اقتضاء تلك

الطبيعة للحركة مشروط بامور اخر وكذا يقال في اقتضاء الجسمية للحركة المراد بقولنا ان يقول كذا النوع

فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع اخر منها كما في الحركة من السواد الى البياض مثلا
لان الالوان تقع فيها الحركة انواع متخالفة الحقيقة وكما في الحركة من مقدار الى اقل منه ان قلنا ان المقادير المطلقة
بالصغر والكبر انواع متخالفة الحقيقة المهية وان قلنا انها انواع متوافقة المهية متخالفة بالاعراض الكلية كانت الحركة
فيها انما الحركة من صنف الى صنف اخر ولم الحركة في الاين فظاهر انها حركة من فرد من المقولة الى فرد اخر منها
ولا سيما اذا كان المكان هو البعد المجرد والاحسن في الحركة يكون بعضها علوا وبعضها سفلا لا توجب اختلاف
الحصول كانها نوعا ولا صنفا والحركة المستديرة قد يكون نوعا لان فرد من الوضع الى فرد اخر منه
في تمام الدورة وقد يكون من صنف الى اخر ومن نوع الى اخر ايضا   ولا نعني بقولنا ان مقولة كذا
آه قد اعتقد جماعة ان الحركة في مقولة عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة مع تعاقبها بعينها فتكون تلك
المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو محل لتلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض
وعلى سبيل التبع او لم نقل به وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان
عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي فان لم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان
حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل للاشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته وهو خلاف المفروض فظهر لنا
الاشتداد انما هو لموضوع السواد كما تقدم في صدر الكتاب حيث بين فيه ان الوجود لا يقبل اشتدادا وضعفا
وذهب آخرون الى ان معنى وقوع الحركة في المقولة هو ان المقولة جنس لتلك الحركة قالوا الاين منه قار ومنه سيال
وهو الحركة المكانية وكذا الكيف منه قار ومنه سياله هو حركة الاستحالة وكذا الكم والوضع فالسيال من كل جنس
من هذه الاجناس لا بعينه هو الحركة فيكون تلك الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير
الموضوع في صفاته والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة بهذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا
للتبدل الواقع فيها   ان مقولة الجوهر ان لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيها بالمعنى المراد
من وقوع الحركة في المقولة لان تلك الحركة انما هي لمحل المقولة المتنقل بها من نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد
كالهيولى وان كان حالا في جوهر آخر كالصورة الجسمية الحالة في الهيولى والصورة النوعية الحالة فيها فان لم يقع تبدل
في ذلك الجوهر الحال فلا حركة فيه ايضا كما في الافلاك عند الحكماء وان وقع فيه تبدل وتعاقب على الهيولى الواحدة
كما في الصورة الجسمية العنصرية بالاتصال والانفصال وكما في صورها النوعية بالكون والفساد فان كان ذلك التبدل من
صورة الى اخرى دفعة لم يكن حركة وان كان تدريجيا كان حركة انواع هذا القول يعني قولنا مقولة الجوهر لا تقع فيها

حركة ان محل الجوهر لا ينتقل من جوهرية حال فيه الى جوهر آخر يحل فيه انتقالا تدريجيا
بل يجب ان لا يكون له انتقال من حال الى اخر اصلا او يكون له انتقال دفعي   فلا يوجد بين قوتها
الصرفة اي لا متوسط بين كون بسائط الجوهر في محالها بالقوة الصرفة وبين كونها فيها بالفعل الصرف كما هو
المتادي من القوة الى الفعل والخروج منها اليه على سبيل التدريج كما في المقولات التي تقع فيها الحركة وذلك
لان الصورة الجوهرية اي لو كانت الصورة الجوهرية قابلة للحركة لكانت قابلة للاشتداد والتنقص فيشتد محل الصور الجوهرية
ان تحرك الى صورة اقوى وينتقص ان تحرك الى صورة اضعف على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة لكنهما لا تقبلهما
لما ذكره   بل انما يعرض عارض وذلك لان المعروض ان قبل اشتدادا وتنقصا فاذا كانت الحقيقة
الجوهرية باقية بنوعها بل بتشخصها فلا بد على تقدير الاشتداد من حدوث عارض لم يكن وعلى تقدير التنقص من زوال
عارض قد كان فقد حصل هناك تغير في العارض فقط اما بالحدوث او بالزوال فيكون هذا التغير اي الحاصل في العارض
استحالة وتغيرا في الاعراض لا كونا وتغيرا في ذات الجوهر المفروض خلافه   وان كان لكنه اي ان لم يبق نوع
الجوهر بل تشخصه في وسط الاشتداد والتنقص فلا بد ان يحل في محل ذلك الجوهر الزائل جوهر آخر والا لم يكن هناك اشتداد
ولا تنقص بل مجرد زوال ذلك الجوهر عن محله وهكذا القول في كل آن يفرض للاشتداد والتنقص يجب ان يحدث
جوهر آخر ويبطل الجوهر الاول فيلزم ان يكون بين حدي مسافة الاشتداد والتنقص بين جوهر آخر بين منتهي حدي مما امكان انواع
جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات يعني كما ان بين البياض الزائل والسواد الحاصل بالتسود زمانا يمكن ان يفرض فيه آنات
غير متناهية يكون الموجود في كل آن منها كيفية متخالفة بالنوع او بالصنف او بالشخص للكيفيات الموجودة في الآنات
الاخر كذلك يلزم على التقدير المذكور ان يكون مثلا بين الصورة المائية الزائلة وبين الصورة النارية الحاصلة بالحركة في الجوهر
زمان يمكن ان يفرض فيه آنات غير متناهية فيكون الموجود في كل آن منها صورة جوهرية متخالفة بالحد الوجود المذكورة للصور
الموجودة في الآنات الاخر وهو محال لان تعاقب الصور الموجودة في الآنات لا يجوز ان يكون على سبيل التتالي في الآنات
لاستحالته بل لا بد ان يكون بين كل آنين منها زمان فذلك الزمان لا يوجد شيء من الجوهرين المتعاقبين بلا واسطة
اذ لو وجد فيه احدهما كان المتحرك في الجوهر باقيا في ذلك الزمان على حالة واحدة مستمرة فلا يكون متحركا في الجوهر
حال ما فرض متحركا فيه واذا لم يوجد شيء منهما في ذلك الزمان يلزم ان لا يكون المتحرك موجودا في ذلك الزمان
الذي فرض فيه حركته لان المتحرك اعني الجسم او مادته لا وجود لها مع زوال الصورة الجوهرية وكون المتحرك
معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة فان قلت   هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات

مبدا ام

زمان م

قلت قد اجيب عنه بما ذكره من ان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم
من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك من الجواهر المتعاقبة انتفاؤه
على ما مر وفيه بحث لانه وان لم يلزم منها ذلك المحال لكنه لزم محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان
عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه
الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات موجودة آنية لا يوجد كل منها في الازمنة الواقعة بين تلك
الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة
والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذا لا يكون حركة
لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال كما ان للمتحرك الاين فيما بين المبدأ والمنتهى اينا واحدا مستمرا لكنه غير مستقر
يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره اينات غير متناهية كل منها يفرض في آن فقط وكذا المتحرك الكيف
فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل منها في آن فقط
وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاينات والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة
دون الفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد متصل وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن
ان يفرض فيه ايضا نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفان وجب ان يكون ما بينهما بحيث
يمكن ان يفرض فيه اينات او كيفيات لا تقف على حد فلو ... مثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محل مع
بقائه بشخصه لا بد ان يكون عرضا لقيام محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر وفيه نظر لان المادة الشخصية العنصرية
انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فيجوز ان تتبدل الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها
بشخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق بينهما بان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات
باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر
لا ينافي كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محلها متقوما بدونه
حتى يلزم كونه عرضا كما زعمه وربما يجاب عنه بان الهيولى لا تتحصل حقيقة بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة الذات
اذ لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة
بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة لانا نقول سلمنا
وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم

فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة
الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حال الى اخرى فليس هناك حركة
اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل موجودة بالفعل الا بالصورة
وذلك لما تقدم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة
بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال والجواهر المركبة وقوع الحركة فيها اما ان يكون نوعها
في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها تنعدم
بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب
آخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما مر من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة
فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه فان كان متبوعها قابلا للحركة مثلا اذا كان حار اشد سخونة
من حار آخر فاذا تحرك حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع
آخر منها اعني الاضعفية لكن لا على سبيل التدريج فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في متبوعها اعني السخونة وكذا اذا
كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى
صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف وضع مثلا ثم تحرك الى وضع هو اخس الاوضاع فقد انتقل في هذه الصور ايضا
من اضافة الى اخرى تدريجا تبعا لمعروض الاضافة وكما لا يتصور تبعا لهذه الاضافات باعتبارها مع تغير متبوعاتها
متبوعاتها لكانت مستقلة بالمفهومية فان كانت عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما مر
والا فلا لانها لو تغيرت بنفسها بل تغير في معروضها لكانت ايضا مستقلة بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في
سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فينتقض بالوضع والاين فانهما من الاعراض النسبية مع
وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لانا نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا وكونه غير مستقل
بالمفهومية لا ينافي ذلك وكذا متى تابع لمتبوعه فيجوز وقوع الحركة في متى تبعا لمتبوعه على قياس
المضاف وقال الشيخ في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في مقولة متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى
سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وقال في النجاة ان الحركة انما تكون في متى فلو كان في متى حركة لكان للمتى متى
آخر وانه محال وتحقيقه ان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض بالفصل المشترك بينهما وهو الآن فاذا فرض زمانان
مشتركان في آن فقبل ذلك الآن ينسب الموضوع مثلا بالقياس الى الزمان الاول وبعده ينسب اليه بالقياس

الى الزمان الثاني فذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الاشتغال بل هو
دفعي ولا يلزم من ذلك الآن ان يكون للزمان آن وليس بمحذور بل هو واقع وانما التدريج مقتضي ان يكون
للزمان زمان آخر   وانما الجلدة فقد يقال ان العمامة اذا تحركت الى النزول والصعود فلا شك انه
تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين   وانما متولتا الفعل والانفعال فالظاهر ان الحركة فيهما
يكون تبعا للحركة فيما يكونان بحسبه لا يكون عارضة لهما بالذات فان الحركة في التسخن تابعة للحركة في السخونة فاذا تحرك الجسم
من سخونة الى اشد منها تحرك من تسخن الى اقوى منه واذا لم يتحرك في السخونة لم يتصور حركة في التسخن وكذا الحال في
التبرد وقس على ذلك التسخين والتبريد وما ذكره انما يدل على ان الحركة في ما بين المقولتين لا توجد الا مع الحركة
فيما يتعلقان به ولا يدل على ان الحركة فيهما تابعة لتلك الحركة فكلا   انما التخلخل والتكاثف
الذي يقابله يسميان حقيقيين وغير الحقيقي منهما ان يزيد مقدار الجسم او ينقص بدخول جسم غريب بين اجزائه وخروجه
عنها كالقطنة اذا اندف فانه يدخل الهواء فيما بين اجزائه ويزيد مقداره واذا لف خرج وانتقص
الا لوجهين يرد عليه ان الوجهين ليسا على طرفي النقيض فجاز ان يكون هناك امر آخر لا نقف عليه وكذا
الحال في السلة التي ذكرها في الدليل الثاني   زاد مقداره بسبب المص بل لان بعض الهواء يخرج بالمص ولتر
البعض الباقي يزداد مقداره بسبب المص بعيده ثم ليطيع فتشغل مكان الخارج لئلا يلزم الخلاء فاذا اصابه
برد ازال التخلخل فتصعد الماء لتلازم سطوح الاجسام دفعا للخلاء وقد يتكاثف بطبعه فاذا اتصل به سطح جسم يصعد
اليه   على الطبيعة المتشابهة انما يتم اذا كان الماء الذي في الآنية بسيطا ذا طبيعة واحدة وقوله لا تنفيه فيها
ممنوع اذ يجوز ان يكون فيها مسام صغيرة جدا لا يخرج منها الماء لكن يدخل فيها النار فيصعدها   والحركة
في الكيف من الاستحالة اثبات الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد يتغير فيها مع بقاء طبايعها
النوعية الثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل قنعوا فيه بالحس من انفعال الماء
من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة
كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة جدا
لا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية
متعاقبة فلا يكون حركة وانما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد مر
ابطال كل منهما بوجه متين في مباحث المزاج وابطلهما ههنا بوجهين آخرين ويحتاج ايضا الى ابطال احتمال آخر

وهو ان ينقلب بعض اجزاء الماء نارا وتختلط بالباقي فيحس بحرارته في الماء وابطل ذلك بان
اجزاء الماء متشابهة فلا يكون انقلاب بعضها نارا اولى من الباقي والقول بان القريب من النار اولى
بذلك يرد عليه انه كان يجب ان يظهر اولا كل السخونة في بعض الماء حتى يصير ذلك البعض نارا ثم يحصل كون
الباقي على حال برودته وليس كذلك بل يظهر بعض السخونة في الكل الماء وابطل ايضا المذهبان
مع الاحتمال الثالث بنفي القول بالاستحالة   وانما في الوضع انما خصه بالجسم الذي لا مكان له
كالفلك الاعظم الذي لا مكان له ولكنه لا يخرج عنه كسائر الافلاك اذا تحرك بحيث تتغير نسبة اجزائه الى
امور خارجة عنه حاوية له او محوية فلا شك انه يتغير الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة اعني الوضع على سبيل التدريج
بل يفارق كل جزء منها يعني ان كل جزء من تلك الاجزاء مماس لمكان الكل فانه يفارق جزءا من
مكان الكل وذلك الجزء من مكان الكل جزء من مكان ذلك الجزء المكان له فهو لا يفارق مكانه بل جزء مكانه
واما الاجزاء التي لا تماس مكان الكل فهي لا تفارق مكانها ولا جزء مكانها كما لا يخفى وقوله فكان كلامه في
مكانه احترازا عن الفلك الاعظم واذا قيل المكان هو البعد كان كل جزء منه مفارقا لمكانه الا انه لا يلزم من
ثبوت الحكم للكل من حيث هو كل اذا كان كل واحد موجودا في الخارج فكيف يلزم ذلك اذا كان كل واحد امرا
مفروضا كالاجزاء الفلكية   قد انعدم بانقضاء وذلك لان الحركة سيالة غير قارة منطبقة على الزمان
فينعدم بانعدام زمانها قطعا   لم يجب ان يكون الحركة بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون الحركة في مقولة
عين الحركة في مقولة اخرى   فثبت ان وحدة الحركة بالشخص اه اي لا تتحقق وحدتها الشخصية الا عند وحدة
هذه الامور الثلاثة لان تعدد كل منها يستلزم تعددها بالشخص كما عرفت   لكن معنى وحدتها الاتصال
اشارة الى دفع ما يقال من ان المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فاما ان يكون اثره
عين الحركة التي وجدت وهو ممتنع لانه يلزم اعادة المعدوم بعينه واستناد الواحد بالشخص الى مؤثرين مستقلين
بالتأثير واما ان يكون غير تلك الحركة فيكون تعدد المحرك موجبا لتعدد الحركة وتقرير الدفع ان اثر الثاني
متصل بالاثر الاول ولا نعني بوحدة الحركة الشخصية الا وحدتها الاتصالية نعم يلزم من نسبة تلك الحركة الى
المحركين عروض الانقسام لها فرضا وذلك لا يقدح في وحدتها الاتصالية كما في الحركات الفلكية فانها متصلة
في نفسها مع عروض انقسامات كثيرة لها بحسب الطلوع والغروب والمسامتات   واتحاد المبدأ والمنتهى
لازم عند اتحاد الامور الثلاثة وذلك لان الجسم الواحد في زمان واحد في مقولة واحدة لا يتصور ان يتحرك الا من

مبدا او منتهى معينين فان المتحرك من المبدا الواحد يعنى ان وحدة المبدا او وحدة غيره كافيه
فى وحدة الحركه فان الحركه من ذلك المبدا اذا انتهت لمنتهى معين كانت مغايرة بالذات للحركة من ذلك المبدا اذا
اذا انتهت لمنتهى اخر وكذا الحال فى وحدة المنتهى وحده وليس وحدتهما معا كافيين ايضا فى وحدة الحركة
فان الجسم الواحد قد يتحرك فى زمانين من مبدا الى منتهى معينين ويكون الحركه متعددة بالتشخص قطعا يعنى
اختلاف الحركه بالنوع يريد ان اختلاف موضوع الحركه بالماهية لا يقتضى اختلاف هوية الحركه لان اضافة الحركة الى
موضوعها امر خارج عن هويتها عارض لها واختلاف العوارض لا يقتضى اختلاف المعروض ايضا الا يرى ان الانسان
افراد نوع واحد متحدة فى الماهية مع اختلافها فى العوارض المتنوعة والزمان ليس مما يختلف بالنوع وعلى تقدير تنوعه
لا مدخل له فى تنوع الحركات لان الزمان من عوارضها وكذا اختلاف الحركات بالنوع لا مدخل له فى اختلاف الحركات
لان الحركات المتنوعة قد توجد فى حركات متفقة فى الماهية والمحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة بماهياتها واذا احرجت
هذه الامور الثلثة عن الاعتبار لم يبق سبب لتنوع الحركات الا اختلاف ما منه وما اليه وما فيه فاذا اتحدت هذه الثلثة
اعنى المتقابلين المنسوب اليه بالنوع فى الحركات كانت تلك الحركات واحدة بالنوع واذا اختلف واحد منها اختلفت فان الحركة
الصاعدة تخالف الهابطة بالنوع لاختلاف المتقابلين مع كون الطريق واحدا والحركه من السواد الى البياض تخالف
الحركه من الحرارة الى البرودة لاختلاف الثلثة معا والحركه من مبدا الى منتهى معينين على الاستقامة تخالف الحركه منه اليه اذا اختلفنا
الاستقامة والاستدارة وعليك بتخريج سائر الامثلة ولما اتحدت الحركات بالجنس فهو بحسب اتحاد ما فيه بالجنس القريب او
البعيد فالتبيض والتسود متحدان بالجنس القريب لاتحاد ما فيه الحركه بالجنس القريب اعنى الكيفية المبصرة وجميع الحركات الواقعة
فى مقولة واحدة متحدة بالجنس البعيد وتضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه لا بالذات كما فى الحركه من السواد
الى البياض وبالعكس وامّا بالعرض كالمحيط والمركز لا لتضاد المحركات فان المحرك الواحد قد يصدر عنه حركات متضادة
كالصاعدة والهابطة ولا لتضاد لقابل فان القابل الواحد قد يتصف بمتضادين فى زمنين لا لتضاد الازمنة
اذ لا تضاد فيها وتعدد بتضادها فانها عارضة للحركات وتضاد العارض لا يقتضى تضاد المعروض ولا لتضاد ما فيه فان
الصاعدة تضاد الهابطة مع وحدة الطريق ولا مدخل للمبدا والمنتهى فى انقسام الحركة اذ ليست الحركة
منطبقة عليهما بل على ما بينهما اعنى ما فيه الحركه ولا للفاعل اذ ليست الحركه قائمة به ولا منطبقة عليه فغرض الانقسام
فيه لا يوجب فرض انقسامها كما لا يخفى بل انقسامها بحسب انقسام ما فيه وانقسام الزمان لانطباقها عليهما وانقسام
موضوعها لانحلولها سريانى لشدة الحركه بسبب عروض تلك الكيفية الظاهر عن عادة من اشتداد لا تعدد

لا استداد والضعف فى الكيفية لا الى الحركة الا ان المقصود لا يختلف ثم ان هذه الكيفية تستلزم
الاضافة ضرورة ان الحركة السريعة انما توصف بالسرعة بقياسه الى بطيئة مجعولة محدودة وقد عرفت ان الذاتى
لا يقبل الشدة والضعف بالقياس الى ما هو ذاتى له وهذه الكيفية قابلة لهما فلا يكون من ذاتيات الحركة فلا يوجب اختلافها
اختلاف هوية الحركة وما لحركة الطبيعية لا يتصور فيها ممانعة داخلية لا بد فى القسرية من الممانعة الخارجية والارادية اذا كان
على وفق الطبيعة لم يكن فيها ممانعة داخلية فكلامه لا يخلو عن مسامحة ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة
بسكنات يزيد عليها بالوف الفترة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة فى الغاية لا ندرك شيئا من تلك السكنات
ولا اتصال اذا تحرك المتحرك على خط مستقيم حتى انتهى الى النقطة ثم رجع من تلك النقطة على خط اخر حصل هناك زاوية عند النقطة والذى
رجع على ذلك الخط كان هناك انعطاف بلا زاوية وصولا الى ذلك الحد آنى اذ لو كان الناظر فى الاستدلال لان
تقابل حد المسافة يجب ان لا ينقسم فى امتداد المسافة الا لما كان حدا حقيقيا واذا لم يكن منقسما كان الوصول اليه آنيا اذ لو كان
زمانيا لكان الحد منقسما فى ذلك الامتداد المتعلق بالوصول شيئا فشيئا وآنية ما ذكره فقد يورد عليه انك ان اردت بالوصول
التام احترازا عن الناقص ومعنا ان الوصول ينقسم الى الزمان بل فى مجموعه ولم يرد الوصول الناقص او الاتم احترازا الاول وتعينا
ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذى لا اضافة فيه لان الحمل هو العلة التى بها لم يرد انه علة فاعلية
لما فى ما صرح به المصنف فى بعض تصانيفه من ان المبدا آلة للطبيعة التى تكل بل اراد انه امر يتم به اقتضاء الحركة
ولا متوقف وجودها على الميل الا على ارتفاع المانع واستعرض بانه لم لا يجوز ان يكون علة قريبة للحركة علة للوصول
الى ذلك الحد فلا يكون زوال الزمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذى هو علة اللاوصول الكيفى
ايضا آنيا فان حصول اللاوصول لا يكون عين آن حصول الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين بل آنا آخر ولا
ان يكون بينهما زمان فان الامام هذه الحجة لا تمشى فى الحركات الكيفية والكمية اذ لا ميل فيهما وايضا لا نم امتناع
اجتماع الميلين لان المتقابلين لا بد يرد عليه انه لا يشترط فى تحديد احدهما ملاحظة حد الاخر
لجواز ان يحد المحدود بالجهات الذاتية مع الغفلة عن جميع ما عداه من المفهومات سواء كان مقابلا له او غير مقابل
وكان حد الحركة للمتكلم انه لا يسلم صحة هذا الحد فلا يتم ما يبتنى عليه لا يقتضى شيئا من الامرين اى لا يقتضى
ان يكون قبل كل سكون او بعده حركة وكذا لا يقتضى ايضا ان يكون قبله او بعده كما ان الحركة لا
يمكننا تعريفه قبل امتناع توقفه الا بما تصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتى تع وان سلم فلا نم ان ذلك
لا يمكن الا بذكر الزمان او لواحقه والمعنى المختار ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد

وليس يلزم ان ينفي في حد احد المتضادين ما اثبت في حد الاخر فيكون الجسم الواحد ليس بمتحرك
ولا ساكن اذ ليس يتصور للجسم الواحد حفظ النسبة مع غيره حتى يكون ساكنا ولا تغير نسبته مع غيره حتى
يكون متحركا وقد يجاب بان تعدد الغير كاف فالجسم الواحد اما ان يكون بحيث اذا اقدر معه جسم آخر
ثابت على حاله كان حافظا للنسبة معه او لا فعلى الاول ساكن وعلى الثاني متحرك نعم يتجه ان حفظ النسب
معلل بالسكون فلا يكون عينه فان الحركة تنتهي الى عدمها فلا استحالة في انتهاء الشيء الى ما يقابله فيجاز
ان يكون السكون في المنتهى مقابلا للحركة واما من زعم ان المقابل لها هو السكون في المنتهى دون المبدا فلم
تمسك بهذه الدعوى ولان السكون آن المناسب يكون هو ان يقابل السكون في مقام
مكان لا يجامع الحركة البتة لا الحركة عنه فهو يتضاد بينهما تضادا مشهوريا ويلزم منه ان يكون كل احد من السكون
في المبدا او السكون في المنتهى مقابلا للحركة عبارة عن حفظ النوع فيه بحيث لما عرفته من ان الحركة
في سائر المقولات قد يكون من صنف الى صنف او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون
وسكون الجسم في الحرارة تضاد هذا ظاهر لان ما فيه السكون اعني الحرارة والبرودة متضادان واما المكان الا على
فليس فيه الا الاسفل نعم ان فيه العلو بعرف المحيط والسفل بقرب المركز كانا متضادين الا ان ما فيه الحركة هو
المكان لا وصفاه فلا يكون تضاد السكونين فيهما لتضاد ما فيه السكون الا على سبيل المجاز
كما اصطلح عليه المتكلمون فقد مر ان انواع الكون عندهم اربعة الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والذي يجده غير خارج وبالشعور يظن ان الشعور يكون له مدخل في ذلك
الكون حتى يكون ارادة بان مجرد كون المبدا شاعرا لا يكفي كما مر والحركة لا يكون طبيعة على الاطلاق
بل لا بد من اقتضاء الطبيعة للحركة من امر غير طبيعي بخلاف السكون وقوله لان الحركة امر غير قار آه قد سلف
توضيحه وتحقيقه بما فيه عنه عن الملاوه اعادته للحركة خاصة اشارة الى ان السكون لا يتصور فيه
التركيب احدهما حركة تساوي مجموعهما فهذه الحركة المساوية للمجموع مركبة منهما تركيبا ظاهرا
وان لم يفضل احدهما على الاخرى فانه يسمى مركبا منهما لحصوله باجتماعهما واذا لم يكن هناك فضل تولد
منهما سكون ونسبة حال الشيء الى الزمان قد مر انه يفسر تارة بتلك النسبة واخرى بهيئة
متفرعة عليها وليس متى مخصوصا بما يقع في زمان من التدريجي بل يتناول ما يقع في آن من الدفعيات
وتحقيق ماهية الزمان وكون مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار او غير اعتبار

عروضها لها بحسب المسافة فقد استوفيناه فيما سبق فان ما لا تغير فيه اذ الكائن الشيء باقيا
على حالة واحدة بلا تغير تدريجي او دفعي لم يكن له تعلق بالزمان وطرفه فلا يعرض متى بل انما يعرض
بالذات للتغير التدريجي الذي هو الحركة التي لا يتصور بها وجودها الا منطبقة على زمان وللتغير الدفعي الذي
لا يتصور الا في آن وبتوسطهما يعرض لمعروضهما كالاجسام لا يكون جزءا للزمان قد تقدم
ان الحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لامكن تقسيمها الى اقسام يراد تقسيمها الى ما
بل يكون التنصيف تثليثا والتثليث تخميسا فالآن ايضا كذلك فانه فصل مشترك بين اجزاء الزمان
والا لكان الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد وقطعا فيكون زمانيا
اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا هو خلف ولكن لا يعقل ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
اذ لو لم يتصل به لكان الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال لان هناك

الآن ص

قسما ثالثا الحصول التدريجي حصول حالة هو انه ينطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها
في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك
في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدا والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا
في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني
دفعي الا ان احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الاخر واما ان يكون حصولا في الزمان
لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا
لا يصدق على الشيء في طرفي الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات
زمان حركته وان لم يصدق عليه في شيء من الآنين المحيطين بزمان تلك الحركة فهذا القسم واسطة
بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان
الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي عدم الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق
ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن
طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه وذلك مثل النقطة فانها طرف الخط
ولا يوجد في نفس الخط وليس يلزم ان يكون لذلك الخط طرف آخر متصل بالطرف الاول يكون عدم النقطة
واقعا فيه ليلزم تتالي النقطتين والاول منها اي من هذه المعاني الثلثة واحد من

من المقولات التسع العرضية والثالث منها جزء للمقولة و وهو نسبة المحتوى الى ملاصق
ينتقل بانتقاله اي هيئة تحصل بسبب نسبة الى ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله
وليس المراد بالتسلح واخواته معانيها المصدرية بل ما ترتب عليها من الهيئات الثابتة
قوله وذلك لان التسخين ما دام التسخن المسخن المراد ان الفعل والانفعال
حالهما غير قارة لذلك عبر عنهما بان يفعل وان ينفعل لدلالتهما
على التجدد والتقضي ولم الحالة المستمرة المترتبة عليهما
فخارجة عنهما تعالى في هذا الكتب فيقطع وفي هذا
الثوب احتراق ويراد بهما امر قار فيهما
هو من مقولة الكيف فيفتقر ان اي
المؤثرية والمتأثرية اليهما
اي الى المؤثر والمتأثر
يعني اذا كانت المؤثرية
صفة موجودة
في الخارج
قائمة

بذات المؤثر احتاجت الى ان يؤثر فيها المؤثر
فيكون هناك مؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها
وكذا المتأثرية اذا كانت صفة موجودة في المتأثر
احتاجت الى ان يتأثر المؤثر بقبول تلك الصفة
فيكون هناك متأثرية اخرى وهكذا فيلزم التسلسل

الحمد لله على وصول الكلام
الى هذا المقام
ومنه الاستعانة في
التوفيق للاتمام
وصلى الله على سيدنا
محمد واله
الكرام

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بابن الصدر عب...
وكفى عبده ١١٧٥

ع

با قامت و ... طور و غزو فتح
با عزت ... سبزه ... جبین

... بسمل ... از دل ... بی ...
... عین ... ما اجب

خط چو بر عارض آن ماه لقا پیدا شد
گرد گلزار رخ مهر سیا پیدا شد

مشق ... در ... الله ... سلطان